

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

# राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)








महाराष्ट्र शासन

मराठी भाषा विभाग

**राज्य मराठी विकास संस्था**

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com


# निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

**स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.**

वर्ष ३४

डिसेंबर १९८०

अंक ३

१५

# नवभारत

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत




द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

# नवभारत

वर्ष ३४। अंक ३। डिसेंबर १९८०
किंमत २ रुपये। वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
पां. गो. आपटे,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३
( जि. सातारा )













अनुक्रमणिका

# नवभारत

डिसेंबर १९८०

अ नु क्र म



## लेखक-परिचय


Δ **आ. ह. साळुंखे :** लालबहादूर शास्त्री कॉलेज, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म विषयांचे अभ्यागत संपादक, ४०२ गुरुवार पेठ, सातारा. Δ **वि. भि. कोलते :** मराठीचे साक्षेपी समीक्षक, सेवानिवृत्त प्राचार्य व माजी कुलगुरू, नागपूर विद्यापीठ; C/o श्री. दि. वि. कोलते, एस्. डी. ओ. (सिव्हिल) वर्धा Δ **शि. स. अंतरकर :** मुंबई विद्यापीठाच्या पणजी येथील पदव्युत्तर अध्यापन व संशोधन केन्द्रात तत्त्वज्ञानाचे प्रपाठक ( रीडर ). Δ **जे. एस्. चौधरी :** किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे वाणिज्य विभागाचे प्राध्यापक व विभाग-प्रमुख, वाई–४१२ ८०३. Δ **विश्वनाथ थोन्टे :** विविध नियतकालिकांतून ('पोएट', 'इंडियन लिटरेचर', 'थॉट', 'प्रतिष्ठान' इत्यादी) इंग्रजी–मराठी लेखन; ११६ पश्चिम मंगळवार पेठ, बुधले गल्ली, सोलापूर. Δ **अ. मा. सुतार :** रा. प. कॉलेज उस्मानाबाद येथे इतिहासाचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, उस्मानाबाद. Δ **गणेश थिटे :** प्रपाठक, संस्कृत विभाग, पुणे विद्यापीठ, २१ एरंडवणा गावठाण, पुणे–४११ ००४. Δ **दे. व्यं. चौहान :** इतिहासाचे व फार्सी–उर्दूचे अभ्यासक, महाराष्ट्र राज्य लोकसेवा आयोगाचे भूतपूर्व सदस्य, मु. पो. आशीव (ता. औसा, जि. उस्मानाबाद)–४१३ ५२०. Δ **र. बा. मंचरकर :** मराठी विभागप्रमुख, राजर्षी छ. शाहू महाविद्यालय, कोल्हापूर; भाषाशास्त्र व प्राचीन–अर्वाचीन वाङ्मयावर ग्रंथलेखन व स्फुट समीक्षालेखन; ९ ब शाहू मिल कॉलनी, कोल्हापूर. Δ **वि. रा. जोशी :** मराठीचे प्राध्यापक, पेमराज सारडा महाविद्यालय, अहमदनगर. Δ **एस्. डी. इनामदार :** मराठी कथाकार व विश्वकोशातील विविध कला विषयांचे संपादक, विश्वकोश, वाई–४१२ ८०३.

## संपादकीय–

---

### भारतीय आणि ब्रिटिश

ब्रिटिश राजवटीतील ब्रिटिश सामाजिक जीवनाविषयी लिहिताना श्री. एन्. जे. नानपोरिया यांनी लॉर्ड कर्झन यांच्या एका भाषणाचा अतिशय 'मानवी' (ह्युमन) निवेदन म्हणून उल्लेख केला आहे. (धि टाइम्स ऑफ इंडिया, संडे रिव्ह्यू, नोव्हेंबर ३०, १९८०). ह्या भाषणातून एक उताराही त्यांनी उद्धृत केला आहे. लॉर्डसाहेब भारतातील आपल्या देशबांधवांना उद्देशून म्हणतात, "हे लक्षात ठेवा, की सर्वशक्तिमान ईश्वराने तुमचा हात आपल्या सर्वात महान नांगरावर ठेवला आहे आणि ह्या नांगराने पाडलेल्या चरांमध्ये भावी राष्ट्रे अंकुरत आहेत, आणि आकार धारण करीत आहेत...... ह्या लाखांमध्ये आपण किंचित् तरी न्याय किंवा सुख किंवा भरभराट, मर्दपणाची किंवा नैतिक प्रतिष्ठेची काही जाणीव, राष्ट्रभक्तीची प्रेरणा, बौद्धिक प्रबोधनाची पहाट, कर्तव्यभावनेचे काही स्पंदन आपल्यामागे राहील अशा रीतीने ठेवल्या आहेत, जिथे ह्या गोष्टी नव्हत्या तिथे त्या ठेवून आपण निघालो असे आपल्याला वाटले पाहिजे हे लक्षात ठेवा; एवढे तुम्हाला वाटले तर ते पुरेसे आहे, इंग्लिशमन भारतात असण्याचे समर्थन हे आहे."

ह्या उताऱ्यावर भाष्य करताना श्री. नानपोरिया म्हणतात, की ही अर्थात् वक्तृत्वाची आतषबाजी आहे आणि वस्तुस्थितीशी जुळण्याच्या दृष्टीने फारच आदर्शवादी आहे. पण आज भारतीय कर्झन यांचे हे म्हणणे काही प्रमाणात समजून घेऊ शकतील. (...... "India today can read these words with some understanding.") हे समजून घेण्याचे फलित काय असेल हे श्री. नानपोरिया स्पष्ट करीत नाहीत.

ह्या उताऱ्याचे विश्लेषण करण्यासारखे आहे. लॉर्डसाहेब भारतीयांचा उल्लेख 'हे लाख,' शब्दशः दशलक्षावधी (मिलियन्स) – असा करतात. ही लाखो माणसे असा करीत नाहीत. त्यांच्या डोळ्यापुढे विशिष्ट व्यक्ती ह्या स्वरूपात भारतीय उभे नाहीत. ती एक प्रजा, एक अवाढव्य समूह आहे. माणसे ह्या समूहात विलीन झालेली आहेत. इंग्लिश शासकांनी जिला आकार द्यायचा आहे अशी ही कच्ची मानवी सामग्री आहे, तरी हा माणसांचा समूह आहे. असे असले तरी ही पुरती माणसे नाहीत. म्हणजे ज्या अर्थाने इंग्लिश माणसे ही माणसे आहेत त्या अर्थाने ही माणसे नाहीत.

ही पुरतेपणी माणसे नाहीत कारण अनादि कालापासून मानवी आकाराचे देह धारण करणाऱ्यांचा जो वंश ह्या देशात वसती करून आहे त्याच्यात न्याय नव्हता, सुख, समृद्धता नव्हती, पौरुष आणि नैतिक प्रतिष्ठा नव्हती, राष्ट्रभक्ती नव्हती, बौद्धिक प्रबोधन कधी झाले नव्हते, नैतिक भावनेचे कधी स्पंदन झाले नाही. ह्या गोष्टी इंग्लिश माणसांनी येथे आणल्या. मोठ्या प्रमाणावर ह्या गोष्टी ते येथे रुजवू शकले नाहीत. ह्या गोष्टी किंचित प्रमाणात जरी ते येथे रुजवू शकले असते, तरी त्यांना सार्थकता वाटली असती. ह्या थोडक्या यशासाठी त्यांची सारी धडपड होती. ही धडपड त्यांचे येथे असण्याचे समर्थन होते.

थोडक्यात, येथे कधी बुद्ध निर्माण झाला नाही, महाभारत, रामायण रचण्यात आली नाहीत, येथे पाणिनी झाला नाही, न्याय-वैशेषिक आणि अद्वैत तत्त्वज्ञान विकसित झाले नाही, अजंठा-वेरूळची

लेणी येथे नाहीत, भारतीय संगीत आणि नृत्य येथे कधी बहरले नाही, माणसे तळहातावर शिर घेऊन येथे कधी लढली नाहीत, स्त्रिया नीतीच्या काही कल्पना स्वीकारून विस्तवात हसतहसत कधी शिरल्या नाहीत. लॉर्डसाहेब आठ वर्षे आमचे सर्वोच्च सत्ताधारी राज्यकर्ते होते. सर्वसत्ताधीश पण किंचित दूर असलेला ईश्वर सोडला तर भारतीय प्रजेवर त्यांच्याच सत्तेचे छत्र विराजत होते; आणि त्यांची ह्या प्रजेविषयीची कल्पना अशी होती.

श्री. नानपोरिया यांच्या लेखासोबत जी चित्रे छापण्यात आली आहेत त्यांतील एका चित्राला जोडलेली टीप अशी आहे : "... तो हिंदू पळून गेला; त्याच्या डोळ्यात अश्रू होते आणि हातात पैसे होते." ह्या चित्राचा संदर्भ दिलेला नाही, परंतु त्याच्यापासून मिळणारा संदेश स्वच्छ आहे. हिंदू पळपुटा असतो. तो मर्दासारखा कधी लढत नाही. तो लोभी असतो. तो अजीजी करील, गयावया करील, आपली कातडी बचावील, पण पैशाला घट्ट चिकटून राहील. हिंदूंचे हे नैतिक वर्णन हिंदूच्या एका चित्रात साकार झाले होते. गादीवर बसलेल्या, पोट सुटलेल्या, चरबीचे जाड थर अंगावर धारण करणाऱ्या, सैल धोतर नेसलेल्या, कावेबाज आणि लाचार नजरेने जगाकडे पहाणाऱ्या माणसाचे ते चित्र होते. तरतरीत चेहऱ्याचा, सडसडीत अंगाचा, दणकट शरीराचा आणि मनाचा, निर्भयपणे आणि निर्मळपणे जगाकडे पाहू शकणारा हिंदू असू शकत नाही. अशी माणसे इंग्लिश असतात, फारतर युरोपियन असतात, अर्थात् ख्रिश्चन असतात आणि विशेषतः ब्रिटिश पब्लिक स्कूलमधून शिकून बाहेर पडलेली असतात.

कर्झन यांच्या वरील उताऱ्यातील एक उल्लेख लक्षणीय आहे. ईश्वराने ब्रिटिशांच्या हातात मानवतेचे शेत कसण्यासाठी म्हणून जो नांगर दिला आहे त्याने पाडलेल्या चरांमध्ये भावी राष्ट्रे अंकुरित होत आहेत असा हा उल्लेख आहे. ही अर्थात भावी राष्ट्रे आहेत. किती भावी ? पण कितीही दूरच्या भविष्यकालात कर्झन यांच्या युगात मानवी दृष्टी ज्याचा वेध घेऊ शकली नसती इतक्या दूर असलेल्या भविष्यकालात जरी ही राष्ट्रे उदयाला येणार असली तरी कोणत्यातरी काळी ती खरोखरीच उदयाला येणार आहेत अशी कर्झन यांची धारणा होती का ? म्हणजे खरोखरच भारतात भारतीयांचे स्वतंत्र, सार्वभौम राज्य अस्तित्वात येईल, सडसडीत बांध्याचे बलदंड स्नायूंचे भारतीय सेनाधिकारी असतील, यायी, समतोल वृत्तीचे, कणखर नागरी नीती ज्यांच्या चित्तात मुरली आहे असे भारतीय शासक असतील, प्रजेत स्वाभिमान आणि शिस्त असेल, विज्ञान, तत्त्वज्ञान, कला, खरा धर्म, निःस्वार्थी समाजसेवा ह्या गोष्टी भारतात वसत असतील—थोडक्यात, सर्वशक्तिमान ईश्वराने जसे इंग्लंडला घडविले आहे आणि इंग्लंडचे जे कायमचे स्वरूप आहे तसे स्वरूप, इंग्लंडच्या मार्गदर्शनाखाली, सर्वशक्तिमान ईश्वराने इंग्रजांद्वारा दिलेल्या प्रेरणेचे फळ म्हणून, ही लक्षावधी भारतीय प्रजा कधी धारण करील असे कर्झन यांना खरोखरीच वाटत होते का ?

कर्झनसाहेब उमराव होते. केवळ भारतीय माणसेच त्यांच्या दृष्टीला एक जमाव म्हणून भासत होती असे नव्हे. 'खालच्या' वर्गातील इंग्लिश माणसेही त्यांना अशीच दिसत होती. कर्झन यांनी एकदा काही ब्रिटिश सैनिकांना उघड्यावर आंघोळ करताना पाहिले तेव्हा खालच्या वर्गातील माणसांची अंगे इतकी गोरी असतात ही कल्पना आपल्याला नव्हती असे उद्गार त्यांनी काढले. मेकॉले मध्यमवर्गीय होते. ते नंतर लॉर्ड झाले ही तांत्रिक गोष्ट आहे. युरोपियन साहित्यातील ग्रंथांचे एक कपाट घेतले तर त्याच्या तुलनेने सबंध संस्कृत साहित्य कःपदार्थ आहे असा त्यांचा निर्णय होता. भारताला सुसंस्कृत करण्याचे 'मिशन' घेऊन इंग्रज भारतात आले आहेत, हे त्याचे येथे येण्याचे कारण आणि समर्थन आहे अशी त्यांचीही धारणा होती. भारतीयांना सुसंस्कृत करणे ह्याचा अर्थ त्यांच्या दृष्टीने असा होता, की जरी भारतीयांची कातडी काळीच राहिली तरी विचार, ज्ञान, भावना, नीती ह्यांच्या बाबतीत भारतीय हे इंग्रज माणसांच्या प्रतिकृती ठरतील असे वळण त्यांच्या अंगी बाणवले

पाहिजे. ह्या आदर्शापर्यंत भारतीयांना पोहोचविणे सोपे नव्हते, पल्ला दूरचा होता. माणसांची उन्नत–अवनत अवस्था मापण्याचा जो मानदंड आहे तो लावला तर भारतीय गर्तेत होते हे उघड होते. "इंग्रजांच्या तुलनेने इटालियन जसा असतो, इटालियनाच्या तुलनेने हिंदू जसा असतो, हिंदूच्या तुलनेने बंगाली जसा असतो तसा बंगाल्यांच्या तुलनेने नंदकुमार होता" ह्या मेकॉले यांच्या वाक्यात हा मानदंड स्पष्ट झाला आहे.

आणि तरीही एक दिवस असा उजाडेल, की त्या दिवशी भारतातील ब्रिटिश राज्यकर्त्यांना मायदेशी घेऊन जाणाऱ्या शेवटच्या जहाजाने भारताचा किनारा सोडलेला असेल आणि भारतात स्वतंत्र, सार्वभौम असे भारतीयांचे राष्ट्र स्थिर झालेले असेल असे मेकॉले यांचे भविष्य होते. तो दिवस इंग्लंडच्या इतिहासातील सर्वात गौरवास्पद दिवस असेल असेही त्यांनी म्हटले आहे. हे मेकॉले यांचे केवळ स्वप्न होते का ? की ते त्यांचे साध्यही होते ? ते साध्य होते, जे गाठायचे आहे आणि जे गाठण्यासाठी प्रयत्न करायचे आहेत असे साध्य ते होते असे मानण्यात काही अडचणी आहेत. उदा. मोर्ले हे उदारमतवादी होते. व्यक्ती स्वतंत्र असावी, स्वतंत्र व्यक्तींनी एकत्र येऊन स्वायत्त संस्था चालवाव्या आणि राज्यसंस्था आणि सरकार यांचे स्वरूपही असे असावे हे त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचे सार होते. अशा स्वायत्त संस्था भारतात निर्माण करणे हे ब्रिटिश राजवटीचे साध्य असले तरी व्यवहार्य भविष्यकाळाच्या आवाक्यात असलेले हे साध्य आहे असे आपण मानीत नाही आणि ह्या साध्याचा भाग म्हणून कोणतीही राजकीय सुधारणा आज आपण घडवून आणणार नाही ही गोष्टही त्यांनी स्पष्ट केली होती.

तेव्हा असे असणे शक्य आहे की मेकॉले यांच्या दृष्टीने इंग्लंडच्या इतिहासातील सर्वात गौरवास्पद असणारा दिवस हा ख्रिस्ती आणि इस्लामधर्मी मानतात त्या 'निर्णयदिना' सारखा ( धि डे ऑफ् जजमेन्ट ) आहे. म्हणजे इतिहासाचा भाग असलेला तो दिवस नाही. इतिहासाच्या शेवटी येणारा, इतिहासाचा शेवट करणारा तो दिवस आहे. कर्झन यांना थोडेसे राष्ट्रप्रेम, राष्ट्रभक्ती येथे रुजायला हवी होती. पण टिळक त्यांना नापसंत होते आणि गोखलेही फारसे पसंत नव्हते. त्यांना थोडीशी नैतिक प्रतिष्ठा पाहिजे होती. परंतु विद्यार्थ्यांनी इंग्लंडच्या इतिहासाचा अभ्यास करावा हे त्यांना मान्य नव्हते. कारण त्यामुळे स्वातंत्र्याच्या भलत्या कल्पना त्यांच्या मनात ठाण मांडतात आणि ते आततायी बनतात असा त्यांचा अनुभव होता. इतिहासाच्या शेवटी ईश्वरी चमत्कार म्हणून जे घडणार आहे ते इतिहासामध्ये मानवी प्रयत्नांनी साधायचा प्रयत्न करणे घिसाडघाईचे तर ठरतेच, पण त्यामुळे ईश्वरी योजनेचा, ईश्वराने घालून दिलेल्या व्यवस्थेचा भंग होतो.

इतिहासापुरती ईश्वराने घालून दिलेली व्यवस्था अशी आहे, की इंग्रज हा मूलतः भारतीयापेक्षा श्रेष्ठ आहे, आदर्श नीतीची कल्पना तो करू शकतो आणि तिचे पालन करण्यासाठी आवश्यक असलेले चारित्र्य त्याच्या अंगी असते, हे त्याला लाभलेले ईश्वरी वरदान आहे आणि ह्या वरदानाबरोबर येणारे ईश्वरदत्त कर्तव्यही त्याला लाभलेले आहे. भारतीयांचा संभाळ करणे, त्यांना वळण लावणे, त्यांना साजेसे सुख त्यांना लाभेल अशी व्यवस्था करणे आणि ह्या उद्देशाने त्यांच्यावर राज्य करणे हे ते कर्तव्य आहे. सर्वच हिंदू ढेरपोटे, कावेबाज, भित्रे, लाचार असतात असे नाही. काही हिंदू सडसडीत, तरतरीत, शूर, स्वाभिमानी असतात. पण हे हिंदू पलटणीत साधे सैनिक म्हणून असतात. ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी त्यांना ट्रेन केलेले असते, शिस्तीची कल्पना त्यांना देऊन ती त्यांच्या अंगवळणी पाडलेली असते, ही शिस्त निष्ठेने, काटेकोरपणे पाळण्यावर त्यांचा स्वाभिमान आधारलेला असतो. ब्रिटिश आणि भारतीय यांच्यामधील हे वास्तवाचे अधिष्ठान असलेले आदर्श असे नाते आहे. ईश्वराने घालून दिलेल्या व्यवस्थेशी सुसंगत असे ते नाते आहे.

आपण एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. टिळकांनी ती ध्यानात घेतली नव्हती. गोष्ट ही की नीती, सद्‌गुण, शिस्त, कर्तव्य इ. संकल्पना दुहेरी असतात. श्रेष्ठांची नीती ही कनिष्ठांच्या नीतीहून

अनुक्रमणिका

भिन्न असते. उदा. राष्ट्रप्रेम घ्या. ब्रिटिश माणसाचे राष्ट्रप्रेम म्हणजे ब्रिटिश राष्ट्राचे प्रतीक असलेल्या ब्रिटिश राजाशी निष्ठा राखणे, ब्रिटिश राष्ट्राचे कल्याण, भरभराट, अभ्युदय वगैरे साधण्यासाठी सतत प्रयत्न करणे, इत्यादी. आता ह्याच चालीवर भारतीय माणसाचे राष्ट्रप्रेम हे ( दुर्दैवाने किंवा सुदैवाने भारतीय राजा नसल्यामुळे त्याच्याशी निष्ठा बाळगण्याचा प्रश्न उपस्थित होत नसला तरी ), भारतीय राष्ट्राच्या प्रतिष्ठेसाठी, अभ्युदयासाठी सतत झटण्यातून दिसून येईल असे म्हटले तर ते गैर ठरेल. म्हणजे ह्या विधानाचा नीट अर्थ लावला नाही तर ते गैर ठरेल. उदा. ब्रिटिश राष्ट्राची प्रतिष्ठा स्वतंत्र राष्ट्र म्हणून नांदण्यात असल्यामुळे ब्रिटिश राष्ट्राच्या स्वातंत्र्यासाठी प्राणपणाने लढण्यात ब्रिटिश माणसाचे राष्ट्रप्रेम दिसून येईल. भारताची प्रतिष्ठा ब्रिटिश अधिराज्याखाली तृप्तीने रहाण्यात असल्यामुळे भारतीय स्वातंत्र्यासाठी लढण्यात भारतीय माणसाचे राष्ट्रप्रेम दिसून येणार नाही. ह्याच्यात त्याचा अविवेक, आततायीपणा, आंधळेपणा दिसून येईल. टिळकांना ही गोष्ट समजली नव्हती. गांधींच्या तर ती अजिबात ध्यानात आली नाही.

पण मेकॉले यांना इतिहासाचे ज्ञान होते; कर्झन यांनाही होते. ग्रीसचा वारसा रोमकडे आला आणि रोमचा इंग्लंडकडे आला. बाकीची मानवता ही केवळ इतिहासाची चौकट होती. संस्कृतीचे रक्षक म्हणून ग्रीस–रोमकडून आलेला, म्हणजे त्यांच्या हातून सुटलेला आणि मग आपल्याकडे आलेला वारसा इतरांकडे जाईल ही गोष्ट शक्यतेच्या कोटीतील आहे हे त्यांना उमगत असणार. म्हणून इंग्रजांनी चालविलेल्या ईश्वरी नांगराने इतिहासाला पाडलेल्या चरांत भावी राष्ट्रांचे काही अंकूर कर्झन यांना दिसले. पण धोतरे नेसणाऱ्या हिंदूंचे भावी राष्ट्र ? आणि त्यांच्या हातात ईश्वरी नांगर ! कर्झन यांना व्यथित करणारी ही कल्पना असणार. पण ग्रीसच्या मागे प्लेटोने गौरविलेले इजिप्त होते. ईश्वरी योजना गूढ आहे. नाहीतर, इंग्रज असताना ईश्वराला ग्रीस आणि रोम यांची जरूरी तरी का वाटावी ?

बायबलमधील एक वचन मेकॉले आणि कर्झन, ऐश्वर्याच्या आणि सुसंस्कृतपणाच्या मदाने उन्मत्त झालेले युरोपियन विसरले, " माझ्या पित्याच्या घरात अनेक दालने आहेत. "

अनुक्रमणिका

आ. ह. साळुंखे

# लोकायतदर्शन : वार्ता, चातुर्वर्ण्य व यज्ञ

[ 'लोकायतदर्शना'वरील श्री. आ. ह. साळुंखे यांचा ५ वा लेखांक नोव्हेंबर ८० च्या अंकात प्रसिद्ध झाला. हा ६ वा लेखांक – संपा. ]

---

## वार्ता

कृषी, पशुपालन, व्यापार, उद्योगधंदे इ. उत्पादक व्यवसायांचे विवेचन करणाऱ्या विद्येला संस्कृतमध्ये 'वार्ता' (वार्त्ता) असे म्हणतात. उदा. मनुस्मृतीमध्ये (७.४३) आलेल्या वार्ता या शब्दाचे स्पष्टीकरण करताना कुल्लुकभट्टाने आपल्या मन्वर्थमुक्तावली या टीकेत वार्ता म्हणजे कृषी, वाणिज्य, पशुपालन इ. होत (कृषिवाणिज्यपशुपालनादिवार्ताम्), असा अर्थ दिला आहे. अर्थशास्त्रामध्ये कौटिल्यानेही असाच अर्थ दिला आहे. तो म्हणतो, 'कृषिपाशुपाल्ये वणिज्या च वार्त्ता, धान्यपशुहिरण्यकुप्यविष्टिप्रदानादौपकारिकी।' —शेती, पशुपालन व व्यापार म्हणजे वार्त्ता होय. धान्य, पशू, संपत्ती, वनोत्पादने व श्रम यांचा पुरवठा करीत असल्यामुळे ती उपयुक्त असते. 'वृत्ति' (उपजीविका) निर्माण करणारी वा वृत्तीचे विवेचन करणारी ती वार्त्ता, असे म्हणता येईल. आता, वृत्तीचे साधन असले, तरच आपण अस्तित्वात राहू शकतो; आणि प्राप्त झालेले अस्तित्व टिकविण्याची इच्छा व त्यासाठी केलेली धडपड, हे तर प्राणिमात्रांच्या जीवनाचे प्रमुख वैशिष्ट्य असते. अर्थातच, वृत्तीचे विवेचन करणाऱ्या वार्त्ता या विद्येचे महत्त्व मानवाच्या दृष्टीने अनन्यसाधारण आहे, यात मुळीच संशय नाही.

"अर्थानर्थौ वार्त्तायाम्। – वार्त्तेमध्ये अर्थ व अनर्थ यांचा विचार केला जातो." (अर्थशास्त्र १.२.११), असे कौटिल्याने म्हटले आहे. याचा अर्थ असा की अर्थोत्पादक व अर्थहानिकारक अशा गोष्टींचा विचार वार्त्ता या विद्येमध्ये अंतर्भूत होतो. लोकायतदर्शनाने वार्त्ता या विद्येला अत्यंत महत्त्व दिले आहे, हा त्याच्या ऐहिक विचारसरणीचा अत्यंत स्वाभाविक व सुसंगत असा परिपाक होय. कौटिल्याने "वार्त्ता दण्डनीतिश्चेति बार्हस्पत्याः" (अर्थशास्त्र १.२.४) असे म्हटले आहे. याचा अर्थ बृहस्पतीचे अनुयायी वार्त्ता व दंडनीती या दोनच विद्या मानत होते. राजशेखराच्या काव्यमीमांसेतही (१.२) अशाच प्रकारचे विधान आढळते. वार्त्तेच्या साहाय्याने ऐहिक सुखसमृद्धीची प्राप्ती करावयाची आणि दंडनीतीच्या साहाय्याने राष्ट्रकंटकांचा उच्छेद करून कल्याणकारी राज्याची प्रतिष्ठापना करावयाची, असा बृहस्पतिप्रणीत लोकायतदर्शनाचा दृष्टिकोण होता. लोकायतांचे दंडनीतीविषयीचे म्हणजेच राजनीतीविषयीचे विचार मी स्वतंत्रपणे एका लेखात मांडले आहेत (नवभारत, सप्टेंबर ८०). प्रस्तुत ठिकाणी वार्त्ता या विद्येविषयीचे त्यांचे विचार पहावयाचे आहेत.

बृहस्पतीच्या अनुयायांनी वार्त्तेला दंडनीतीच्या बरोबरीने एक विद्या म्हणून मान्यता दिली आहे, याचा अर्थ ते कृषी, पशुपालन इ. प्रकारच्या मार्गांचे एक विद्या म्हणून अध्ययन करीत होते आणि असे अध्ययन करण्याची इतरांना प्रेरणाही देत होते. जीवनाकडे पाहण्याचा त्यांचा दृष्टिकोण नकारात्मक नाही, तर विधायक आहे, हे यावरून स्पष्ट होते. अर्थात, यासाठी आपल्याला केवळ अनुमानावर अवलंबून राहण्याची आवश्यकता नाही. शंकराचार्यांच्या नावावर असलेल्या सर्वसिद्धान्तसंग्रहा-





अनुक्रमणिका

मधील ( संपादक– एम्. रंगाचार्य, मद्रास, १९०९ ) लोकायतिकपक्षप्रकरणामध्ये लोकायतांचे मत म्हणून पुढील श्लोक आला असून तो लोकायतांच्या विधायक दृष्टिकोणाचा भक्कम पुरावा आहे–

कृषिगोरक्षवाणिज्यदण्डनीत्यादिभिर्बुधः।
दृष्टैरेव सदोपायैर्भोगाननुभवेद्भुवि ॥ १५ ॥

–शहाण्या माणसाने या जगामध्ये नेहमी शेती, गोरक्षण, व्यापार, दंडनीती इ. प्रत्यक्षसिद्ध अशा मार्गांनी सुखोपभोगांचा अनुभव घ्यावा.

चार्वाक इहवादी होते, तसेच सुखवादीही होते. परंतु त्यांनी सुखोपभोगांच्या प्राप्तीसाठी चोरी, दुसऱ्याचे शोषण, फसवणूक इ. मार्ग सांगितलेले नाहीत किंवा अशा वाममार्गांचा धर्माच्या नावाखाली छुपा पुरस्कारही केलेला नाही. ज्या मार्गांच्या द्वारे प्रत्यक्षात उपजीविकेचे उत्पादन होत होते, आणि जे मार्ग अत्यंत न्याय्य व कायदेशीर होते, अशा मार्गांचाच त्यांनी पुरस्कार केला आहे. शेती, पशुपालन व वाणिज्य यांचा पुरस्कार करीत असताना त्यांच्यावर दंडनीतीचे नियंत्रण आवश्यक असल्याचेही त्यांनी निःसंदिग्धपणे स्पष्ट केले आहे. शिवाय, ‘ सदा ’ हा शब्द वापरून नेहमीच या मार्गांचा अवलंब करावा, अन्याय्य मार्गांचा कधीही अवलंब करू नये, असेही बंधन घातले आहे. **कष्ट करून सुखाचा आस्वाद घ्या,** असे कोणी सांगितले तर त्यात काहीही गैर नाही. ते अनीतीचे तर नाहीच नाही. उलट, तीच उच्चतम नीती आहे.

एके ठिकाणी मात्र चार्वाकाने चोरीचाही पुरस्कार केल्याचे आढळते : ‘दैन्यस्यायुष्यमस्तैन्यम्।’ ( नैषधीयचरित, १७.८३ ) – चोरी न करणे म्हणजे केविलवाणे आयुष्य जगणे होय. चार्वाकांच्या विचारसरणीचा संपूर्ण संदर्भ ध्यानात घेऊनच या विधानाचे विवेचन केले पाहिजे. लोकायतदर्शनाचे साहाय्य घेऊन राजाने राष्ट्रकंटकांचा उच्छेद करावा, असे सोमदेवाने आपल्या नीतिवाक्यामृतात म्हटले आहे. या राष्ट्रकंटकांमध्ये सोमदेवाने चोरांचा अंतर्भाव केला आहे. याचा अर्थ लोकायतदर्शन चोरीचा पुरस्कार करीत नाही, तर ते चोरीला प्रतिकूल आहे. शिवाय, सोमदेवासारख्या लोकायतांच्या विरोधकांचे हे मत आहे, हेही विसरता कामा नये. लोकायतदर्शन हे Benevolent government, Just administration आणि Good deeds यांचा पुरस्कार करते, हे अबुल–फझलचे मत मी पूर्वीच उद्धृत केले आहे ( नवभारत, सप्टेंबर ८० ). लोकायतदर्शनाने दंडनीती व वार्ता यांना विद्या मानलेले असून या दोन्ही विद्या चोरीला प्रतिकूल असतात. या दर्शनाने कृषी, गोरक्षण, वाणिज्य व ऋण हे धनोत्पादनाचे व धनप्राप्तीचे मार्ग सांगितले आहेत. या पार्श्वभूमीवर नैषधीयचरितामधील विधानाची तपासणी केली पाहिजे. उपरिनिर्दिष्ट असे सर्व न्याय्य मार्ग जर कुंठित झालेले असतील आणि दैन्याची म्हणजे केविलवाणे जीवन जगण्याची वेळ आली असेल तर नाइलाज म्हणून स्तैन्याला (=चोरीला) संमती द्यावी, असा याचा अर्थ होतो. उपासमारीचा प्रसंग आल्यावर चांडाळाच्या घरची कुत्र्याची तंगडी चोरून विश्वामित्राने हेच दर्शविले आहे. याचा अर्थ स्तैन्य हा आपद्धर्म आहे, नित्यधर्म नव्हे. चार्वाकांचाही हाच दृष्टिकोण आहे, असे मानणे हे त्यांच्या एकूण विचारसरणीशी सुसंगत ठरेल. शिवाय, दंडनीतीच्या नियमानुसार अशा व्यक्तीला आपल्या कर्माचे फळही भोगावे लागलेच. चार्वाकांचा त्याला विरोध असण्याचे कारण नाही. म्हणूनच, चार्वाकांनी मांडलेला दृष्टिकोण हा मानवप्राण्याच्या अस्तित्वासाठी व विकासासाठी अगदी अचूक व यथार्थ असा आहे, हेच स्पष्ट होते. वैदिक अनुयायांनी मात्र वेदांचा अभ्यास, यज्ञ इ. वैदिक कृत्ये पवित्रतम आणि इतर कर्मे ही हीन व हलक्या दर्जाची मानलेली आहेत. त्यामुळे ज्यांनी कृषी वगैरेंचा पुरस्कार केला, ते लोकायतही वैदिक अनुयायांच्या दृष्टीने हीन व तिरस्करणीय ठरले, यात नवल नाही.

बार्हस्पत्यसूत्रात आलेली काही विधानेही लोकायतांचा वार्ताविषयक दृष्टिकोण व्यक्त करणारी आहेत. “ कृषिगोरक्षवाणिज्यानि। ” ( २.४ ) –राजाने कृषी, गोपालन व व्यापार यांच्याकडे लक्ष द्यावे. “ सर्वथा लौकायतिकमेव शास्त्रमर्थसाधनकाले। ” ( २.५ ) – अर्थसाधनेच्या वेळी उपयुक्त ठरणारे लौकायतिक हेच परिपूर्ण असे एकमेव शास्त्र होय. “ केदारे बीजानि वापयेत्। ” ( १.२३ )

—राजाने शेतात बी पेरण्याची व्यवस्था करावी. ज्याप्रमाणे राष्ट्रकंटकांचा उच्छेद करण्यासाठी राजाला लोकायतशास्त्राचे साहाय्य आवश्यक होते (सोमदेवकृत नीतिवाक्यामृत–आन्वीक्षिकीसमुद्देश), त्याचप्रमाणे आर्थिक सुखसमृद्धीसाठीही लोकायतशास्त्राचेच साहाय्य आवश्यक असल्याचे या विधानांवरून स्पष्ट होते. बार्हस्पत्यसूत्राचे जरी मोठ्या प्रमाणात वैदिकीकरण करण्यात आलेले असले, तरी येथे (२.५) लोकायतिकशास्त्राचा नावानिशी निर्देश केलेला असल्याने प्रस्तुत विधाने लोकायतदर्शनाचा दृष्टिकोण व्यक्त करतात, याविषयी संदेह घेण्याची आवश्यकता नाही. मानवी उपजीविकेसाठी लोकायतदर्शन अत्यंत उपयुक्त आहे, हे यावरून सिद्ध होते. त्या काळी उपलब्ध असलेले आर्थिक उत्पादनाचे न्याय्य मार्ग या दर्शनाने अगदी स्पष्टपणे मांडले आहेत. वार्त्तेमुळे प्राप्त होणाऱ्या गोष्टी माणसाच्या प्राथमिक गरजांमध्ये अंतर्भूत होतात. त्या पूर्ण झाल्या म्हणजे मानव काव्य, तत्त्वज्ञान इ. विषयांकडे वळतो. वैदिक संस्कृती काव्य, तत्त्वज्ञान इत्यादींच्या निर्मात्यांना श्रेष्ठ मानते, याबद्दल मला वाईट वाटत नाही; परंतु प्राथमिक गरजांची पूर्तता करण्यासाठी घाम गाळणाऱ्या लोकांना ती हीन मानते, हे आक्षेपार्ह आहे. घाम गाळणाऱ्या लोकांच्या व्यवसायांना विद्येचे रूप देणाऱ्या लोकायतांनाही ती हीन मानते, हे अर्थात ओघानेच प्राप्त होते. अनेक बाबतीत लोकायतांचा समानधर्मा असलेल्या कौटिल्याने मात्र या व्यावसायिकांचे महत्त्व जाणले होते, याचा भक्कम पुरावा त्याच्या अर्थशास्त्रात आहे. षाड्गुण्य नावाच्या सातव्या अधिकरणात 'अनवसितसंधिः' या नावाचा ११ वा अध्याय आहे. या अध्यायात ओसाड भूप्रदेशावर वसाहत कशी उभी करावी, याचे विवेचन आले आहे. या संदर्भात कौटिल्य म्हणतो, "तस्यां चातुर्वर्ण्यनिवेशे सर्वभोगसहत्वादवरवर्णप्राया श्रेयसी, बाहुल्याद् ध्रुवत्वाच्च कृष्याः कर्षकवती, कृष्याश्चान्येषां चारम्भाणां प्रयोजकत्वाद् गोरक्षवती, पण्यनिचयर्णानुग्रहाद् आढ्यवणिग्वती।" ७.११.२१

—अशा प्रकारच्या भूमीवर चार वर्णांची वसाहत उभारण्याच्या वेळी तेथे प्रामुख्याने खालच्या वर्णांची वसाहत उभारावी. कारण खालच्या वर्णांची वसाहत असलेली भूमी सर्व प्रकाराचे लाभ देऊ शकत असल्यामुळे तीच श्रेयस्कर होय. तेथे शेतकऱ्यांची वसाहत उभारणे श्रेयस्कर; कारण त्यामुळे शेतीतील उत्पन्न भरपूर व निश्चित स्वरूपात प्राप्त होते. तेथे गुराख्यांची वसाहत उभारणे श्रेयस्कर; कारण त्यामुळे शेती व तत्सम व्यवसायांना चालना मिळते. तेथे श्रीमंत व्यापाऱ्यांची वसाहत उभारणे श्रेयस्कर; कारण त्यामुळे वस्तूंचे साठे व कर्जाचे व्यवहार करणे सोयीचे ठरते.

ओसाड प्रदेशाचे समृद्ध राष्ट्रात रूपांतर करताना कोणाचे श्रम कारणीभूत होतात, हे यावरून स्पष्ट होईल. प्रकृतीचे संस्कृतीत रूपांतर करताना पाया घालण्याचे काम खालच्या वर्णांकडून घडत असते, उच्च वर्णांकडून नव्हे. कौटिल्याने निस्संदिग्ध शब्दांत हे स्पष्ट केले आहे. कृषी, गोरक्षण व वाणिज्य यांचा आश्रय घ्यावा असे सांगणारे लोकायतदर्शन आणि ओसाड भूमीत वसाहत करताना कृषक, गोरक्षक व वणिज् (व्यापारी) यांची वसाहत उभारावी असे सांगणारा कौटिल्य या दोहोंचे वैचारिक अधिष्ठान एकच असल्याचे यावरून स्पष्ट होईल.

"द्रष्टया बृहस्पतीने अन्ननिर्मिती करून सर्व जगावर कृपा केली" (अथर्ववेद ४.१.१.७), या वाक्यात बृहस्पतीने अन्ननिर्मिती केल्याचा निर्देश आढळतो. याचा अर्थ लोकायतप्रवर्तक बृहस्पतीचा कृषीबरोबर निकटचा संबंध असला पाहिजे. कृषिविद्येची उपयुक्तता दाखवून तिचा प्रचार करण्याचे कार्य बृहस्पतीने केले असण्याची शक्यता आहे. या बाबतीतही तो अवैदिकांचा ऋणी असण्याची शक्यता आहे. भटक्या आर्यांना कृषी बहुतांशी अज्ञातच असावी. बृहस्पती व आंगिरस कुल यांनी तिचे ज्ञान अनार्यांकडून घेतले असावे. बृहस्पतीने लोकायतदर्शनाच्या प्रवर्तनाची प्रेरणा बहुजनसमाजाकडून घेतल्याचे मी दर्शविले आहेच (नवभारत, जुलै ८०). अथर्ववेदामध्येच (१०.६) बृहस्पतीने सामर्थ्यप्राप्तीसाठी घृतचर्चित उग्र खदिरफालमणी धारण केल्याचा उल्लेख आहे. याच सूक्तातील ३३ व्या मंत्रात म्हटले आहे, "नांगरटीमुळे सुपीक बनलेल्या भूमीप्रमाणे या मण्याच्या कृपेने मला प्रजा, पशू आणि अन्नसमृद्धी प्राप्त होवो." हे संदर्भही बृह-










स्पतीचा कृषीशी संबंध असल्याचे स्पष्ट करतात. लोकायतदर्शनाने वार्तेला महत्त्व दिल्यामुळेच दानालाही विरोध केला आहे. दान व प्रतिग्रह (धनाचा स्वीकार) हे वार्तेच्या दृष्टीने उत्पादक मार्ग नव्हेत. म्हणूनच नैषधीय चरितामध्ये चार्वाक म्हणतो, "धनाचे दान कशाला करायचे ? जो दान देत नाही, त्याच्यावर लक्ष्मी संतुष्ट असते. बिचाऱ्या बळीने सर्व धन दान देऊन टाकले आणि त्यामुळे तो बंधनात अडकला." (नै. च. १७.८१)

लोकायतदर्शनाचा वार्त्तेशी असलेला संबंध दाखविण्यासाठी डॉ. गणेश थिटे यांनी दिलेला एक आधारही लक्षणीय आहे. त्यांनी जैमिनी अश्वमेधाच्या आधारे (६.३२–५४) जरद्गवा ही स्त्री चार्वाकमताची होती असे दाखवून दिले आहे– (नवभारत, फेब्रु. १९७३). प्राण संकटात घालून प्राप्त केलेल्या धनाची उधळपट्टी करावी, असे तिला वाटत नाही. "कृष्ण, धर्म इ. व्यक्ती स्वतःच्या कामात मग्न राहतात. मग आपण मात्र स्वतःचा उद्योगधंदा सोडून काल्पनिक पावनतेच्या मागे लागावे, हे तिला पटत नाही."

**प्रयत्नवाद**

वार्त्तेला व ऐहिकतेला इतके महत्त्व देणाऱ्या लोकायतदर्शनाने प्रयत्नवादाचा हिरिरीने पुरस्कार केला, हा त्याच्या वास्तववादी विचारसरणीचा परिपाक होय. अर्थातच, लोकायतदर्शनाने अदृष्टाचा व दैववादाचा अव्हेर केला आहे. बृहस्पतीने उत्थानाचे महत्त्व सांगितले आहे (महाभारत, शांतिपर्व, ५८.१३,१४). बृहस्पतीच्या या उपदेशाचा परिणाम म्हणूनच राजनीतीवरील उत्तरकालीन ग्रंथांनीही पुनःपुन्हा उत्थानाचे महत्त्व स्पष्ट केले आहे.

या संदर्भात यशस्तिलकचंपू नावाच्या ग्रंथात आलेला दोन मंत्र्यांचा संवाद लक्षणीय आहे. विद्यामहोदधी या नावाचा मंत्री दैववादाचा पुरस्कार करताना आढळतो. त्याच्या मते माणसाचे प्रयत्न व्यर्थ असतात. मनुष्य निष्क्रिय राहिला तरी त्याच्या कपाळावर जे लिहिलेले असते, ते घडून येतेच. चार्वाकमताचा अनुयायी असलेला दुसरा एक मंत्री विद्यामहोदधीचे हे विचार खोडून काढतो. त्याच्या मते खात्रीपूर्वक यश मिळावयाचे असेल, तर मानवाने स्वतः प्रयत्नच केले पाहिजेत. हा मंत्री दैवासारखी कोणतीही अदृष्ट शक्ती मानत नाही. ( Yaśastilaka and Indian Culture by K. K. Handiqui p. 145 )

वार्त्तेचे महत्त्व जाणण्याइतका वास्तववादी दृष्टिकोण आणि मनःकल्पित अनुमानांना नाकारून प्रत्यक्षप्रमाणाला मानण्याची विचारसरणी यांमुळे लोकायतदर्शनाने प्रयत्नवादाचा पुरस्कार केला आणि अदृष्टाला नाकारले. शंकराचार्यांच्या नावावर असलेल्या सर्वसिद्धान्तसंग्रहात पुढील विधाने आढळतात—

प्रत्यक्षगम्यमेवास्ति नास्त्यदृष्टमदृष्टतः ।
अदृष्टवादिभिश्चापि नादृष्टं दृष्टमुच्यते ।।२।।
क्वापि दृष्टमदृष्टं चेददृष्टं ब्रुवते कथम् ।
नित्यादृष्टं कथं सत्स्यात् शशशृङ्गादिभिः समम्।।३।।

–प्रत्यक्षपणे ज्याचे ज्ञान होते, तेवढेच अस्तित्वात असते. अदृष्टाचे अशा प्रकारे ज्ञान होत नसल्यामुळे अदृष्ट अस्तित्वात नसते. अदृष्टाचे प्रतिपादन करणारे लोकही आपण अदृष्ट पाहिले आहे, असे म्हणत नाहीत. आता, अदृष्ट हे क्वचित प्रसंगी पाहिले असेल, तर त्याला अदृष्ट कसे म्हणतात ? आणि अदृष्ट हे सशाची शिंगे वगैरे पदार्थांप्रमाणे नेहमीच अदृष्ट असेल, तर त्याचे अस्तित्व कसे मानता येईल ?

लोकायतदर्शनाने मांडलेल्या प्रमाणविचाराचे विवेचन मी स्वतंत्रपणे करणार आहे. प्रस्तुत ठिकाणी एवढेच ध्यानात घ्यावयाचे, की त्याने अदृष्टाचे अस्तित्व नाकारलेले आहे. म्हणजेच, त्याने प्रयत्नवादाचा पुरस्कार केलेला आहे.

लोकायतदर्शनाने प्रयत्नवादाचा जोरदार पुरस्कार केलेला होता, याचा एक महत्त्वाचा पुरावा महाभारताच्या वनपर्वात आढळतो. तेथे द्रौपदी व युधिष्ठिर यांच्यातील संवाद आलेला आहे. या संवादात द्रौपदीने दैववादाचा धिक्कार करून प्रयत्नवादाची प्रशंसा केलेली आहे. संवादाच्या शेवटी ती म्हणते ––

ब्राह्मणं मे पिता पूर्वं वासयामास पण्डितम् ।
सर्वं चार्थमिमं प्राह पित्रे मे भरतर्षभ ।। ३.३२.६० ।।
नीतिं बृहस्पतिप्रोक्तां भ्रातृन्मेऽग्राहयत्पुरा ।
तेषां सकाशादश्रौषमहमेतां तदा गृहे ।। ३.३२.६१ ।।

–माझ्या वडिलांनी पूर्वी एका विद्वान ब्राह्मणाला आपल्याकडे ठेवून घेतले होते. हे युधिष्ठिरा, त्या ब्राह्मणाने हे सर्व विचार माझ्या वडिलांना सांगितले

होते. हे विचार म्हणजे बृहस्पतीने सांगितलेली राजनीतीच होय. त्यावेळी ती माझ्या भावांना शिकविण्यात आली होती. तेव्हा मी माहेरात असताना माझ्या भावांकडून ती ऐकलेली होती.

बृहस्पतीने मांडलेले आणि द्रौपदीने पुनरुद्धृत केलेले हे विचार म्हणजे लोकायतदर्शनाचेच विचार आहेत. तेव्हा द्रौपदीने केलेले युक्तिवाद विस्ताराने पाहणे इष्ट ठरेल. द्रौपदी म्हणते –

कर्म खल्विह कर्तव्यं जातेनामित्रकर्शन ।
अकर्माणो हि जीवन्ति स्थावरा नेतरे जनाः
॥ ३.३२.३ ॥

आमातृस्तन्यपानाच्च यावच्छय्योपसर्पणम् ।
जङ्गमाः कर्मणा वृत्तिमाप्नुवन्ति युधिष्ठिर
॥ ३.३२.४ ॥

– हे शत्रुनाशका, जन्माला आलेल्या प्राण्याने या जगात कर्म हे केलेच पाहिजे. कर्म न करता अस्तित्वात राहतात ते निर्जीव पदार्थ; सजीव प्राणी नव्हे ! हे युधिष्ठिरा, पहिल्या स्तनपानापासून मृत्युशय्येवर पडेपर्यंतच्या सर्व काळात कर्मामुळेच प्राणिमात्रांची उपजीविका चालते.

कर्माचे म्हणजेच प्रयत्नवादाचे महत्त्व अशा निःसंदिग्ध शब्दात मांडून झाल्यावर द्रौपदीने याच मताचे पुढे अधिक स्पष्टीकरण केले आहे. सजीव प्राण्यांमध्येही विशेषेकरून मानवप्राणी हे कर्माद्वारे उपजीविका प्राप्त करण्याची इच्छा बाळगतात. सर्व प्राणिमात्र उत्थानाची, उत्कर्षाची जाण ठेवतात. आणि–

प्रत्यक्षं फलमश्नन्ति कर्मणां लोकसाक्षिकम् । ३.३२.६

–लोकांना अनुभवाला येणारे असे कर्मांचे प्रत्यक्ष फळ भोगतात. म्हणजे फलासाठी अनुमानावर विसंबून रहावे लागत नाही. हा रोखीचा व्यवहार आहे ! ‘स्वकर्म कुरु मा हासीः ।’ – स्वतःचे कर्म कर; त्याचा त्याग करू नकोस. हिमालयातील बर्फाचे फक्त भक्षण करण्यात आले आणि तेथे नवे बर्फ निर्माण झाले नाही, तर त्या हिमालयाचाही क्षय झाल्याखेरीज राहणार नाही. जर कर्म केले नाही, तर सर्व प्रजेचा उच्छेद होऊन जाईल. कर्मामुळे फलप्राप्ती झाल्याचे पाहून लोक कर्म करतात, असे आपल्याला आढळते. कारण, कर्माखेरीज उपजीविका चालविण्याचा दुसरा कोणताही मार्ग लोकांना ठाऊक नाही. दैववादी व योगायोगवादी लोक हे शठ म्हणजेच फसवणूक करणारे असतात. म्हणूनच जो केवळ कर्मावर निष्ठा ठेवतो तोच प्रशंसेस पात्र असतो. (कर्मबुद्धिः प्रशस्यते ॥ ३.३२.१३ ॥) जो मूर्ख मनुष्य कसलीही हालचाल न करता आरामात झोपून राहतो आणि दैवाची उपासना करतो, तो एखादे कच्चे मडके पाण्यामध्ये विरघळून जावे त्याप्रमाणे नष्ट होतो. त्याचप्रमाणे सर्व काही योगायोगाने घडते असे मानणारा आणि कर्म करण्याचे सामर्थ्य असूनही कर्म न करता स्वस्थ बसणारा मनुष्य एखाद्या निराधार असलेल्या दुर्बलाप्रमाणे लवकरच नष्ट होतो. एखादी गोष्ट आकस्मिक रीत्या म्हणजेच योगायोगाने प्राप्त होते; तिच्या प्राप्तीला कोणाचाही प्रयत्न कारणीभूत झालेला नसतो, असे जे मानतात, ते योगायोगवादी होत. दैवामुळे एखाद्या गोष्टीची प्राप्ती होते असे मानणारा तो दैववादी होय. परंतु मनुष्य जेव्हा आपल्या कर्माच्या जोरावर एखादे फळ प्राप्त करतो, तेव्हा ते प्रत्यक्ष डोळ्यांनी दिसत असते; त्यालाच पौरुष वा पुरुषार्थ असे म्हटले जाते :—

यत्तावत्कर्मणा किंचित्फलमाप्नोति पूरुषः ।
प्रत्यक्षं चक्षुषा दृष्टं तत्पौरुषमिति श्रुतम् ॥
३.३२.१८

मनुष्य काही गोष्टींचा आधीच मनात निश्चय करतो आणि नंतर बुद्धिपूर्वक कर्म करून त्या गोष्टींची प्राप्ती करतो. या प्राप्तीला तो पुरुषच कारणीभूत झालेला असतो. कर्मे असंख्य असतात. त्यांची गणना करता येणे शक्य नाही. भांडार, नगर इ. च्या निर्मितीला मानवी प्रयत्नच कारणीभूत होत असतात.

तिले तैलं गवि क्षीरं काष्ठे पावकमन्ततः ।
एवं धीरो विजानीयादुपायं चास्य सिद्धये
॥ ३.३२.२७ ॥

–तिळामध्ये तेल असते, गायीजवळ दूध असते, लाकडामध्ये अग्नी असतो; परंतु या गोष्टी कशा प्राप्त करावयाच्या याचा उपाय विवेकी माणसाने जाणावयाचा असतो. तो उपाय जाणला, की कर्म करता येते आणि त्या कर्माच्या फळावर प्राण्यांची उपजीविका चालते. कुशल कर्त्याकडून कर्म चांगल्या रीतीने पार पाडले जाते, तर अकुशल कर्त्याला तसे

कर्म करता येत नाही. कर्म यशस्वी झाले असता माणसाच्या कर्तृत्वामुळेच त्याची प्रशंसा होते. परंतु ते कर्म अयशस्वी झाले तर त्याची निंदा केली जाते. आळसात झोपून राहणाऱ्या माणसामध्ये अलक्ष्मी प्रवेश करते. याउलट दक्ष माणसाला निःसंशयपणे फल प्राप्त होते, आणि तो वैभव भोगतो. कर्म करूनही ते निष्फळ झाले तर कर्म करणाऱ्याचा महिमा कमी होत नाही. जमीन नांगरून शेतकऱ्याने जर पेरणीची तयारी केलेली असेल आणि जर पाऊस पडला नाही, तर तो काही शेतकऱ्याचा दोष नव्हे. म्हणूनच कर्म करूनही फळ मिळाले नाही, तर माणसाने विवेक बाळगावा. स्वतःला तुच्छ लेखू नये वा निराश होऊ नये. कर्म केल्यानंतर फळ मिळेल अथवा मिळणार नाही. अनेक घटकांच्या समुदायामुळे कर्म सफल होत असते. त्या सर्व घटकांचा मेळ बसला नाही, तर फळ कमी मिळते; किंवा ते मिळतच नाही. याउलट जर कर्म केलेच नाही, तर मात्र फळ मुळीच मिळत नाही आणि कोणत्याही प्रकारचे हित होत नाही. म्हणूनच विवेकी माणसाने आपले कल्याण व्हावे, यासाठी शक्याशक्यता व आपले सामर्थ्य यांचा विचार करून देश, काल व फलप्राप्तीचे मार्ग यांचा बुद्धिपूर्वक उपयोग करावा. माणसाने कधीही स्वतःची अवहेलना करू नये. कारण, जो स्वतःला कमी लेखतो, त्याला वैभव प्राप्त होत नाही. माझ्या वडिलांनी एका विद्वान ब्राह्मणाला आपल्या घरी ठेवून घेतले होते. त्याने हे सर्व विचार माझ्या वडिलांना सांगितले. बृहस्पतीने सांगितलेली ही राजनीती माझ्या भावांनाही शिकविण्यात आली होती. मी ही राजनीती त्यांच्याकडून ऐकली. (महाभारत, वनपर्व, ३.३२.३–३.३२.६२)

या संवादाच्या प्रारंभी द्रौपदीने देवाला दोष देणारे विचार मांडल्यामुळे युधिष्ठिराने नास्तिक विचार न मांडण्याचा तिला सल्ला दिला होता. अर्थातच, बृहस्पतीने मांडलेले प्रयत्नवादाविषयीचे उपरिनिर्दिष्ट विचारही नास्तिक म्हणजेच लोकायतमताचे आहेत, याविषयी संशय रहात नाही.

## चातुर्वर्ण्य व वंशशुद्धी

चातुर्वर्ण्य हे आपल्या संस्कृतीचे मूलभूत अधिष्ठान आहे, असे वैदिक संस्कृतीच्या कट्टर अनुयायांना वाटत असते. याउलट, लोकायतदर्शनाने मात्र चातुर्वर्ण्याच्या संकल्पनेवर कडाडून हल्ला चढविला आहे. उदा. –

तुल्यत्वे वपुषां मुखाद्यवयवैर्वर्णक्रमः कीदृशः।
( प्रबोधचन्द्रोदय – २.१८ )

– सर्व मानवांच्या शरीरांतील मुख वगैरे अवयव समान असताना त्यांच्यामध्ये वर्णांची उच्चनीचता कसली आली आहे ?

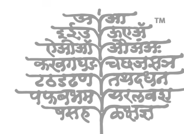
नैव वर्णाश्रमादीनां क्रियाश्च फलदायिकाः।
( सर्वदर्शनसंग्रह, चार्वाकदर्शन-श्लो. १ )

– वर्ण व आश्रम यांच्या क्रिया फलदायक नसतात.

वस्तुतः, प्रबोधचंद्रोदय हे नाटक ऐतिहासिक दृष्टचा मुळीच विश्वसनीय नाही. परंतु सर्वदर्शनसंग्रह, नैषधीयचरित इ. अन्य ग्रंथांतूनही लोकायतांनी चातुर्वर्ण्याला विरोध केल्याचे आढळत असल्यामुळे त्यांच्या या मताविषयी संशय रहात नाही. 'चातुर्वर्ण्यं रक्षेच्च' असे एक वाक्य बार्हस्पत्य अर्थशास्त्रात ( ३.१८ ) आले आहे. परंतु त्यावरूनच या ग्रंथाचे किती वैदिकीकरण करण्यात आले आहे, हे स्पष्ट होते.

वैदिक संस्कृतीने चार्वाकांना इतके बदनाम केले, ते अनीतिमान् व अधार्मिक आहेत, असे पुनःपुन्हा म्हटले, त्याचे एक प्रमुख कारण म्हणजेदेखील त्यांनी चातुर्वर्ण्याला केलेला विरोध होय. चार्वाकांचा हा चातुर्वर्ण्यविरोध फार प्राचीन काळातील आहे. तरीही, आधुनिक काळातील पुरोगामी लोकांच्या विचारांशी तो जुळणारा आहे. आधुनिक काळात फ्रेंच राज्यक्रांतीमुळे बंधुता, समता व स्वतंत्रता या महान मानवी मूल्यांची पूजा होऊ लागली. तसेच, लोकशाहीची संकल्पना, मार्क्सवाद इत्यादींचा उदयही समतेच्या पुरस्काराला पोषक ठरू लागला. त्यामुळे आज मांडल्या जाणाऱ्या समतेच्या विचारांचे आश्चर्य वाटत नाही. परंतु चार्वाकांनी मात्र हजारो वर्षांपूर्वीच समतेचे महत्त्व जाणले होते, ही सकृद्दर्शनी तरी अक्षरशः थक्क करून सोडणारी गोष्ट आहे. चार्वाक हे बुद्धिप्रामाण्यवादी असल्यामुळे त्यांनी ही तत्त्वे मांडली, असे म्हटले जाते. त्यांच्या बुद्धिप्रामाण्यवादाचे स्वरूप नेमके काय होते, याची चिकित्सा मी स्वतंत्रपणे करणार आहेच; परंतु त्यांनी चातुर्वर्ण्याला जो विरोध केला, त्यामागे ऐतिहासिक दृष्टचाही एक अत्यंत प्रबळ कारण होते, असे मला

अनुक्रमणिका






वाटते. लोकायतदर्शनाच्या बहुसंख्य सिद्धांतांप्रमाणेच त्याचा हा सिद्धांतही अवैदिकांकडून, बहुजनसमाजाकडून घेतला गेला, हेच ते कारण होय. या बहुजनसमाजामध्ये चातुर्वर्ण्य अस्तित्वातच नसल्यामुळे त्याने चातुर्वर्ण्याला मान्यता देण्याचा प्रश्नच नव्हता. त्यामुळे लोकायतदर्शनानेही चातुर्वर्ण्याला विरोध केला, यात आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. चातुर्वर्ण्याने निर्माण केलेल्या उच्चनीचतेचा जाच ज्यांना सोसावा लागत होता, त्यांनी त्याच्या विरुद्ध विद्रोह करावा, हेही स्वाभाविकच.

अनेक लोकांना आपल्या वंशाचा व वर्णाचा अकारण अभिमान वाटत असतो. आपला वंश शुद्ध, पवित्र व श्रेष्ठ आहे, अशी त्यांची श्रद्धा असते. या श्रेष्ठतेच्या गंडामुळेच ते इतरांना कमी लेखत असतात; परंतु हे लोक वास्तवाकडे डोळे उघडून पहात नाहीत, असेच म्हटले पाहिजे. ऐतिहासिक व मानववंशशास्त्रीय दृष्टचा पाहिले, तर आता कोणताही वंश शुद्ध राहिलेला नाही, या गोष्टीकडे ते डोळेझाक करतात. आपल्या शरीराच्या त्वचेवर व चेहऱ्यावर आर्यत्वाबरोबरच अनार्यत्वाच्याही खुणा दिसत असूनही स्वतःला शुद्ध आर्यवंशीय समजणारे लोक हे असेच मिथ्याभिमान बाळगणारे लोक होत. ही स्वतःचे खरेखुरे अस्तित्व नाकारणारी आत्मवंचनाच नव्हे काय ? लोकायतदर्शनाने वंशशुद्धीच्या या कल्पनेलाच आव्हान दिले आहे. उदा.– नैषधीय चरितात चार्वाक म्हणतो–

शुद्धिर्वंशद्वयीशुद्धौ पित्रोः पित्रोर्यदेकशः ।
तदानन्तकुलादोषाददोषा जातिरस्ति का
॥ १७.४० ॥

—आई आणि वडील या दोघांच्या बाजूने अनादिकाळापर्यंत दोन्ही वंश शुद्ध असतील, तरच आपला वंश शुद्ध असू शकेल. परंतु अशी निर्दोषता आढळत नसल्यामुळे कोणती जात पूर्णपणे शुद्ध आहे बरे ? याच अर्थाचे एक सुभाषितही प्रसिद्ध आहे–

अनादाविह संसारे दुर्वारे मकरध्वजे ।
कुले च कामिनीमूले का जातिपरिकल्पना ॥

—संसार अनादी आहे. मदन अनिवार आहे. कुल हे कामिनीवर अवलंबून असते. अशा स्थितीत, जातीची कल्पना करण्यात काय अर्थ आहे ?

चार्वाकांचे वंशशुद्धीविषयीचे विचार हे आधुनिक समाजशास्त्राने व मानववंशशास्त्राने काढलेल्या निष्कर्षांशी पूर्णपणे जुळतात. विशेषतः भारतात तर भिन्न भिन्न वंशाच्या इतक्या असंख्य लोकांची आक्रमणे झाली आहेत, की ऐतिहासिक दृष्टचा वंशशुद्धी व तिच्यामुळे निर्माण होणारा अहंकार हे केवळ थोतांड असल्याचे स्पष्ट होते. या संदर्भात सचदेव विद्याभूषण लिहितात, "Dunn and Dobzhansky write, 'Race-mixture has been on during the whole of recorded history. Incontrovertible evidence from studies on fossil human remains shows that even in pre-history, at the very dawn of humanity, mixing of different stocks ( at least occassionaly ) took place.'...Modern biology does not admit any pure race......There is no nation in the world which can boast of a pure race. Ralph Linton has written that only that race can maintain its purity where women are so ugly and disgusting that they cannot entice a man of other races to steal them, or the men of the race are so effeminate that they cannot steal women of other races. Hobel has written, 'There is no such thing as pure race on the face of the globe today, whether there were pure races in the pre-historic past, we do not know. That there never will be a pure race in the future is a certainty'." (An Introduction to Sociology. p. 355, 359)

पितृत्व हे अनुमानगम्य असल्यामुळे वंशशुद्धीची खात्री देता येत नाही, हा मुद्दाही ध्यानात घेतला पाहिजे. उदा.– बर्ट्रांड रसेल म्हणतात,

"...... the relation of father to child is indirect, hypothetical and










inferential; it is bound up with beliefs as to the virtue of the wife." (Marriage and Morals. p. 19)

ज्ञात-अज्ञात स्वरूपात वर्णसंकर वा जारकर्म घडून वंशशुद्धी नष्ट होत असते. आपल्याकडच्या व्यास, परशुराम, पांडव इत्यादींच्याकडे पाहिले, तरी वर्णसंकर घडल्याचे स्पष्टपणे दिसून येते. ज्याच्या अगदी निकटच्या पूर्वपिढ्यांमध्ये वर्णसंकर घडला होता, त्या अर्जुनाने गीतेत (अर्थातच गीतेच्या प्रक्षिप्त भागात) वर्णसंकराची चिंता वहावी, ही तर एक विचित्र विसंगती आहे. ऋषीचे कूळ शोधू नये म्हणतात, त्याचे कारणही हा वर्णसंकरच आहे. ऋग्वेदातही (१.६६.४; १.११७.१८; १.१३४.३) जाराचा उल्लेख आढळतो.

आपल्या समाजात प्रचंड प्रमाणात वर्णसंकर घडलेला आहे, याची स्वतः वैदिक संस्कृतीलाही पूर्ण जाणीव आहे. म्हणूनच मनुस्मृतीच्या दहाव्या अध्यायात स्मृतिकाराने असंख्य प्रकारांनी घडणाऱ्या वर्णसंकरांचे विवेचन केले असून त्यातून असंख्य जाती व उपजाती कशा निर्माण झाल्या, ते स्पष्ट केले आहे. वर्णसंकर अस्तित्वात नसता, तर ही चर्चाच मनुस्मृतीमध्ये आली नसती. या दृष्टीने मनुस्मृतीमधील काही श्लोकांचे विवेचन करणे इष्ट ठरेल.

संकरे जातयस्त्वेताः पितृमातृप्रदर्शिताः।
प्रच्छन्ना वा प्रकाशा वा वेदितव्याः स्वकर्मभिः॥
–मनुस्मृती १०.४०॥

—भिन्न भिन्न वर्णांच्या आईवडिलांपासून संकराने होणाऱ्या जातींची वर्णने येथवर केली. हे संकर गुप्तपणे वा उघडपणे घडून या जाती निर्माण झालेल्या असतात. त्या त्यांच्या व्यवसायावरून ओळखाव्या.

तपोबीजप्रभावैस्तु ते गच्छन्ति युगे युगे।
उत्कर्षं चापकर्षं च मनुष्येष्विह जन्मतः॥१०.४२॥

—वेगवेगळ्या युगांमध्ये मानव तपश्चर्या व बीज यांच्या प्रभावामुळे उत्कृष्ट वर्णामध्ये समाविष्ट होतात किंवा निकृष्ट वर्णामध्ये जातात.

शूद्रायां ब्राह्मणाज्जातः श्रेयसा चेत्प्रजायते।
अश्रेयान् श्रेयसीं जातिं गच्छत्यासप्तमाद्युगात्॥
–१०.६४॥

—शूद्र स्त्री व ब्राह्मण पुरुष यांच्या अपत्यांच्या बाबतीत जर पुढे सात पिढ्यांमध्ये ब्राह्मण व्यक्तीशीच विवाह होत राहिला तर सात पिढ्यांपूर्वी संकर झालेला असूनही त्या व्यक्तीला ब्राह्मणत्व प्राप्त होते.

मनुस्मृतीतील या विवेचनावरून भारतात पूर्वी वर्णसंकर झाले आहेत आणि नीच वर्णांतील व्यक्ती उच्चवर्णांत व उच्च वर्णांतील व्यक्ती नीच वर्णांत गेल्या आहेत हे स्पष्ट होते. अर्थातच वंशशुद्धीच्या आग्रहाला त्यामुळे अर्थ उरत नाही.

म्हणूनच, मानववंशशास्त्रीय दृष्ट्या पाहिले, तर भारतात वेगवेगळ्या जातींमध्ये (वा वर्णांमध्ये) जन्मलेल्या लोकांत साम्य आणि एकाच जातीमध्ये (वा वर्णामध्ये) जन्मलेल्या लोकांत भेद असल्याचे आढळते. या संदर्भात तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी म्हणतात, " आर्य म्हणवून घेणारांना आपल्या वंशवरिष्ठत्वाचा फार गर्व आहे. परंतु आर्यसंस्कृती व विशिष्ट लक्षणांचा वंश यांचे काही नाते नाही, ही गोष्ट आता निश्चितपणे शास्त्रज्ञांस ठाऊक झाली आहे. आर्यसंस्कृती ज्या लोकसंघात आढळते, त्यांच्यात एकजिनसी वंशवैशिष्टच आहे असे मुळीच ठरविता येत नाही. एवढेच नव्हे तर मानववंशशास्त्रीय तत्त्वाप्रमाणे अनेक प्रकारचे वंश आर्यसंस्कृतीच्या गटात सहज आढळतात. ज्यांच्यात महान वैदिक घराणी अद्याप आहेत, ते तेलगू ब्राह्मण व कोचीन प्रांतातील शूद्रसंस्कृतीचे कल्ल व इल्लुव यांच्यात वंशसादृश्य शाबित करता येते. या तेलगू ब्राह्मणांच्या वंशासारखेच उत्तर हिंदुस्थानातील व पंजाबमधील चांभार वगैरे लोक आहेत. गुजराथेतील नागर ब्राह्मण, बंगाली कायस्थ व कानडी ब्राह्मणेतर यांच्यातही वंशसादृश्य आहे... महाराष्ट्रातील चित्पावनात पठाण व काफीर यांच्यातील गुलाबी रंग व घारेपणा सापडत असला तरी त्यांच्या मस्तकाची रचना, उंची व इतर वंशलक्षणे महाराष्ट्रातील देशस्थ, कराडे, मराठे, महार इत्यादी बहुजनसमाजाच्या वंशाचीच आहेत." (हिंदू धर्माची समीक्षा, पृ. २१२; द्वितीय आवृत्ती)

हे सर्व विवेचन पाहिले असता वंशशुद्धी ही वस्तुस्थिती नसून एक आभास आहे आणि हा आभास आपले वरिष्ठत्व टिकविण्यासाठी काही

लोकांकडून मुद्दाम जपला जातो, असे स्पष्टपणाने जाणवते. या जाणिवेमुळे चातुर्वर्ण्याचे अधिष्ठानही उखडले जाते. चार्वाकांनी वंशशुद्धीवर घेतलेला आक्षेप वस्तुस्थितीला धरूनच आहे, हेही या विवेचनावरून स्पष्ट होते. शिवाय, आपल्या समोरच वंशसंकर घडत असल्याचे चार्वाकांना दिसत होते. आर्य-अनार्यांच्या युद्धानंतर आर्यांनी प्रतिष्ठित अनार्यांना आपल्यातील वरच्या वर्णांत सामावून घेतले आणि अप्रतिष्ठित आर्यांना खाली ढकलले. आर्यांनी आणि अनार्यांनीही अनेक तडजोडी केल्या आणि त्यातून अनेक वंशसंकर घडले. आर्यांच्या पक्षात आलेले अनार्य स्वतःची प्रतिष्ठा जपण्यासाठी स्वतःला आर्य धर्माचे, वैदिक धर्माचे कट्टर अनुयायी समजू लागले आणि अजूनही समजतात. अर्थात, ते शुद्ध आर्य नसतातच; आर्य व अनार्यांच्या संकरातून जन्माला आलेले हे लोक प्रतिष्ठेसाठी आपले अनार्यत्व म्हणजेच स्वत्व नाकारतात.

चार्वाकाने घेतलेल्या आक्षेपाला इंद्राने उत्तर देण्याचा प्रयत्न केला आहे—

वर्णसंकीर्णतायां वा जात्यलोपेऽन्यथापि वा ।
ब्रह्महादेः परीक्षासु भङ्गमङ्ग ! प्रमाणय ॥
नैषधीय चरितम् १७.८६ ॥

ब्राह्मण्यादिप्रसिद्धाया गन्ता यन्नेक्षते जयम् ।
तद्विशुद्धिमशेषस्य वर्णवंशस्य शंसति ॥
नै. च. १७.८७ ॥

एखाद्या माणसाने ब्राह्मणाची हत्या केली आहे की नाही, हे ठरविण्यासाठी त्याची परीक्षा घेताना त्याला दिव्य (उकळत्या तेलात हात घालणे वगैरे) करावयास लावले जाते. ब्रह्महत्या करणारा मनुष्य त्या दिव्यातून सहीसलामत पार पडल्याचे तू दाखवून दे. ज्याची हत्या झाली, तो शुद्ध ब्राह्मण असतो म्हणूनच त्याची हत्या करणाराला ब्रह्महत्येचे पातक लागते आणि त्यामुळे तो दिव्यातून सहीसलामत पार पडत नाही. वर्णसंकर, जातिलोप इ. कारणांमुळे जर त्या मृताचा वंश अशुद्ध झालेला असता तर त्याला शुद्ध ब्राह्मण म्हणता आले नसते. मग त्याची हत्या करणाराला ब्रह्महत्येचे पातकही लागले नसते आणि मग तो दिव्यातून सहीसलामत पारही पडला असता. परंतु ज्याअर्थी असे आढळत नाही, त्याअर्थी ज्याची हत्या झाली तो शुद्ध ब्राह्मण असला पाहिजे, हे स्पष्ट होते. याच पद्धतीने ब्राह्मणादी स्त्रियांबरोबर जारकर्म करणारा मनुष्यही दिव्यातून सहीसलामत पार पडताना दिसत नाही. जर त्या स्त्रिया शुद्ध वंशाच्या नसत्या तर असे घडले नसते. याचा अर्थ असा की, सर्व वर्णवंश (वर्णावर आधारलेला वंश) शुद्ध आहे, हे यावरून स्पष्ट होते.



इंद्राच्या या प्रबळ (!) समर्थनानंतरही त्याच्या वंशशुद्धीचा आग्रह सिद्ध होत नाही. पहिली गोष्ट म्हणजे दिव्याची संकल्पना कारणकार्यभावावर आधारलेली नसल्यामुळे ती अशास्त्रीय आहे. तिच्यामुळे निष्पाप माणसालाही पापी ठरविले जाऊ शकते. शिवाय, हत्येचा आरोप असलेल्या माणसाने उकळत्या तेलात हात घातल्यावर त्याला भाजणारच— मग ज्याची हत्या झाली, तो शुद्ध ब्राह्मण असो वा नसो. दुसरी गोष्ट म्हणजे आपल्या भूमिकेचे समर्थन करताना इंद्राने जो युक्तिवाद केला आहे, त्यामध्ये वदतोव्याघात आढळून येतो. या युक्तिवादात त्याने ब्राह्मणादी स्त्रियांबरोबरच्या जारकर्माचा निर्देश केला आहे. याचा अर्थ समाजात घडणाऱ्या जारकर्माची त्यानेच दखल घेतली आहे. आणि ज्याच्यामुळे वंशशुद्धी नष्ट होते ते जारकर्म समाजात घडते हे गृहीत धरूनही तो वंशशुद्धीची ग्वाही देत आहे! एकंदरीत, इंद्राचा युक्तिवाद त्याच्याच मताचे खंडन करून जातो.

परंतु या सर्व मुद्द्यांपेक्षाही एक अत्यंत महत्त्वाचा मुद्दा येथे उपस्थित होतो, तो असा——स्वतः अत्यंत चारित्र्यहीन व भ्रष्टाचारी असलेल्या आणि अहल्या वगैरे स्त्रियांबरोबर जारकर्म करणाऱ्या इंद्राने वंशशुद्धीची उच्चरवाने ग्वाही द्यावी, ही घटना संतापजनक आहे. वैदिक संस्कृतीच्या हाडीमासी खिळलेल्या दुटप्पीपणाचे हे एक उत्तम उदाहरण आहे. इतरांना लावलेले निकष स्वतःला कधीही लावावयाचे नाहीत; किंबहुना आपण सर्व निकषांच्या अतीत असण्याइतके पवित्र आहोत, अशी ज्यांची धारणा असते त्यांनाच ही वक्तव्ये शोभून दिसतात. श्रीहर्षाने वंशशुद्धीची ग्वाही देण्यासाठी इंद्राऐवजी दुसऱ्या कोणा वैदिकाला उभे केले असते, तर फार बरे झाले असते! शिवाय, मनुस्मृतीने केलेल्या वर्णसंकराच्या विवेचनामुळेही इंद्राच्या वंशशुद्धिविषयक मताचे खंडन होते.

अनुक्रमणिका

माझ्या मते लोकायत विचारसरणी ही चातुर्वर्ण्यापेक्षाही अधिक प्राचीन आहे. (याविषयी मी स्वतंत्रपणे लिहिणार आहे.) आणि या विचारसरणीने चातुर्वर्ण्याच्या प्रारंभापासूनच त्याला विरोध केला आहे. तसेच, नजिकच्या वा दूरच्या भविष्यकाळात केव्हा तरी चातुर्वर्ण्य पूर्णपणे नष्ट झालेले असेल, परंतु तेव्हाही लोकायतांचा जीवनविषयक विधायक दृष्टिकोण मात्र अस्तित्वात असेलच असेल; किंबहुना तो अधिक टवटवीत झालेला असेल. लोकायतांचा चातुर्वर्ण्यविरोध भारतीय समाजातून एका प्रबळ अंत:प्रवाहाच्या स्वरूपात अखंडपणे वहात आला आहे. लोकायतांनी निर्माण केलेल्या वातावरणातच बौद्ध धर्म, कृष्णाचे तत्त्वज्ञान, भागवत धर्म, नाथ संप्रदाय, वारकरी पंथ, महानुभाव पंथ इत्यादींनी चातुर्वर्ण्याला झुगारून देण्याचे प्रयत्न केले. त्यांचे प्रयत्न यशस्वी झालेले नसले, तरी त्या प्रयत्नांचे अस्तित्व नाकारता येत नाही आणि त्या दिशेने केलेल्या प्रयत्नांच्या बाबतीत लोकायतदर्शनाचे अग्रदूतत्वही नाकारता येत नाही. या बाबतीत केवळ एक उदाहरण म्हणून यशस्तिलकचंपूमधील पामरोदाराची कथा निर्दिष्ट करणे इष्ट ठरेल—

पामरोदार नावाचा यशोधर राजाचा एक मंत्री होता. तो सदाचरण, बुद्धिमत्ता आणि निष्कलंक चारित्र्य या सद्गुणांमुळे विख्यात झाला होता. त्याच्याकडे एका प्रांताच्या राज्यकारभाराची जबाबदारी सोपविण्यात आली होती. त्याने आपल्या घरी स्वयंपाक करण्यासाठी व पाणी आणण्यासाठी पाच चांडाळ नेमलेले होते. ते चांडाळ आहेत, हे ठाऊक असूनही त्यानें तसे केले होते. चातुर्वर्ण्यावर उभ्या असलेल्या समाजात घडणारी ही घटना अत्यंत खळबळजनक होती. कारण चांडाळ हा एक प्रकारे वैदिक संस्कृतीवरचा महान कलंक होता. ब्राह्मण स्त्री आणि शूद्र पुरुष यांच्या अपत्याला चांडाळ म्हणजेच अतिशूद्र मानले जात असे. पामरोदाराच्या या कृत्यामुळे वैदिक गोटात हाहाकार माजला असला, तर नवल नाही. पुढे बदनामीच्या भीतीने पामरोदाराने झोपलेल्या त्या चांडाळांची हत्या केली, असे म्हटले जाते. वस्तुत:, चांडाळांना स्वयंपाकघरात आणल्याबद्दल प्रायश्चित्त घ्यावयास सांगितले असता ज्याने त्याला कणखरपणे नकार दिला आणि चांडाळांच्या स्पर्शाने कोणी भ्रष्ट होत नसते, असे दृढतापूर्वक सांगितले, त्याने त्या चांडाळांची हत्या केली असण्याची सुतराम शक्यता नाही. त्या चांडाळाची हत्या झालीच असेल, तर ती कोणाकडून झाली असेल, याविषयी आपल्याला अनुमान करता येईल. पामरोदाराने या संदर्भात मांडलेले युक्तिवादही लक्षणीय आहेत. तो म्हणतो की, चांडाळाच्या स्पर्शाने सूर्यकिरण, रत्ने, अग्नी, गायी आणि हवा दूषित होत नाहीत. त्याप्रमाणेच मूळचाच पवित्र असल्यामुळे मी चांडाळांमध्ये राहिलो तरी अपवित्र होणार नाही...... जाती व वर्ण यांच्या व्यवस्था या केवळ परंपरेवर आधारलेल्या असतात; दुसरे काही नाही. ...... हे राजा, जगात कोणी ब्राह्मण नसते आणि कोणी चांडाळ नसते. (Yaśastilaka and Indian Culture; K. K. Handique, pp. 29–31).

रक्तारक्तांतील। कोसळोत भिंती;
मानवाचे अंतीं। एक गोत्र ॥ धृपद,
विंदा करंदीकर पृ. १२२

आधुनिक मानवाची ही एका गोत्राची घोषणा चार्वाकदर्शनाने पुरातनकाळीच उच्चारलेली होती, हाच या सर्व विवेचनाचा अर्थ होय.

**यज्ञ**

भारतातून बौद्धधर्म लुप्त झाला म्हणून विजयी मुद्रा धारण करणारे वैदिक अनुयायी वैदिक संस्कृतीचे महान प्रतीक असलेले यज्ञयागही भारतातून लुप्त झाले हे मात्र सोयिस्करपणे विसरतात. आज जवळजवळ पूर्णपणे लुप्त व कालबाह्य झालेल्या, परंतु एकेकाळी अत्यंत प्रभावशाली व वैदिकांच्या दृष्टीने जणू काही प्राणभूत असलेल्या यज्ञसंस्थेवर पहिला घाव लोकायतदर्शनाने घातला होता. लोकायतदर्शनाच्या या यज्ञविरोधामागची भावना तपासून पाहिली तर असे दिसेल, की ऐतिहासिक, आर्थिक, समाजशास्त्रीय, नैतिक, दैवतशास्त्रीय, प्रमाणशास्त्रीय इ. विविध कारणांमुळे त्यांनी यज्ञाला विरोध केला होता.

चार्वाकांनी यज्ञसंस्थेवर हल्ला चढविला याला एक तात्कालिक असे ऐतिहासिक कारण होते. सोमाने बृहस्पतीच्या पत्नीला पळवून नेले ते यज्ञभूमीवरूनच. वैदिक धर्माचे लोक यज्ञाला अत्यंत पवित्र मानत होते आणि त्याच लोकांच्या

म्होरक्याने त्या यज्ञभूमीवरच असे एक अपवित्र कृत्य केले. स्वाभाविकच बृहस्पतीच्या मनात एकूण यज्ञसंस्थेविषयीच तिटकारा निर्माण झाला आणि तो त्याने लोकायतदर्शनाच्या माध्यमातून व्यक्त केला.

लोकायतांच्या यज्ञविरोधाला आणखीही एक ऐतिहासिक कारण असून तेच प्रमुख आहे. बृहस्पतीने लोकायत तत्त्वज्ञान लोकांकडून म्हणजेच असुरांकडून घेतले होते. हे लोक यज्ञाचे कट्टर विरोधक होते. ऋग्वेदात त्यांना 'अयज्वनः', 'अयज्ञान्' ( ऋ. ७.६.३ ) इ. प्रकारे निर्दिष्ट केले आहे. यज्ञ ही संकल्पना त्यांच्या संस्कृतीत अजिबात नव्हती आणि म्हणूनच भिन्न संस्कृतीच्या आर्यांनी केलेल्या यज्ञांना त्यांचा विरोध होता. डॉ. स. रा. गाडगीळ लोकायतांचेही यज्ञ होते असे दाखविण्याचा प्रयत्न करतात. ( लोकायत पृ. १७ ) लोकायतांचे यात्वात्मक कर्मकांड होते हे खरे आहे. परंतु त्या कर्मकांडाला नाव व आशय या दोन्ही दृष्टींनी यज्ञ म्हणता येत नाही. लोकायतांच्या यात्वात्मक कर्मकांडात व वैदिकांच्या याज्ञिक कर्मकांडात फरक होता. अर्थात याचे विवेचन मी स्वतंत्रपणे करणार आहेच.

लोकायतांचा यज्ञाला इतका विरोध होता, की त्यांच्या कर्मकांडाला लक्षणेने देखील यज्ञ म्हणणे हे अनुचित ठरेल. किंबहुना, वैदिक आणि अवैदिक संस्कृतींमध्ये असलेला प्रमुख फरक हा यज्ञसंस्थेमुळेच निर्माण झाला आहे. स्वाभाविकच, अवैदिकांच्या प्रेरणेने प्रवर्तित झालेल्या लोकायतदर्शनाने यज्ञविरोधी भूमिका घेतली.

हे दर्शन लोकांकडून घेतले या ऐतिहासिक कारणाशी आर्थिक व समाजशास्त्रीय कारणे निगडित आहेत. वैदिक अनुयायांच्या दृष्टीने यज्ञ हे केवळ धर्मसाधन नव्हते, तर ते उपजीविकेचेही साधन होते. यज्ञादी कर्मकांडाखेरीज वेगळे असे उपजीविकेचे साधन त्यांच्याकडे नव्हते–निदान अशा साधनांना ते प्राधान्य देत नव्हते. उदा. बौधायनसूत्रात म्हटले आहे––

वेदः कृषिविनाशाय कृषिर्वेदविनाशाय ।
शक्तिमानुभयं कुर्यादशक्तस्तु कृषिं त्यजेत् ॥
–१.५.१०१ ॥

—वेद हा कृषिविनाशक आहे, तर कृषी ही वेदविनाशक आहे. ज्याला शक्य आहे त्याने दोन्ही गोष्टी कराव्या. ज्याला शक्य नाही त्याने कृषीचा त्याग करावा. अवैदिक लोकांकडे मात्र कृषी, पशुपालन, वाणिज्य इ. साधने उपजीविकेसाठी होती. धार्मिक म्हणता येतील अशा काही श्रद्धा त्यांच्याकडे असल्याच, तर निदान त्यांनी अशा श्रद्धांना उपजीविकेचे साधन बनविले नव्हते. वैदिक अनुयायी आपल्या उपजीविकेच्या साधनाचे उदात्तीकरण करीत होते आणि ते उपजीविकेचे साधन आहे, हे तथ्य लपवीत होते. लोकायतदर्शनाने हे तथ्य उघड करून दाखविले आहे. अग्निहोत्रादी क्रिया हे काही लोकांच्या उपजीविकेचे साधन आहे, असे लोकायत म्हणतात (सर्वदर्शनसंग्रह–चार्वाकदर्शन). वैदिकांची टवाळी करण्यासाठी ही टीका केलेली नसून जीवनाकडे पाहण्याचा वास्तव दृष्टिकोण स्पष्ट करण्यासाठी ही टीका केलेली आहे.

चार्वाकांनी यज्ञसंस्थेवर हल्ला चढविला, याला आणखी एक अत्यंत महत्त्वाचे कारण होते. यज्ञसंस्थेतील ढोंगबाजी हेच ते कारण होय. उदा. पुत्रेष्टीविषयी चार्वाक म्हणतो––

एकं संदिग्धयोस्तावद्भावि तत्रेष्टजन्मनि ।
हेतुमाहुः स्वमन्त्रादीनसाङ्गानन्यथा विटाः ॥
( नैषधीयचरित– १७.५५ )

— एखादी गोष्ट संदिग्ध असते. म्हणजेच भविष्यकाळात ती घडण्याची वा न घडण्याची शक्यता असते. याखेरीज तिसरा पर्याय असत नाही. उदा.– एखाद्या पुत्रहीन माणसाला भविष्यकाळात पुत्र होईल किंवा होणार नाही. याबाबतीत तिसरा पर्याय संभवतच नाही. अशा वेळी वैदिक कर्मकांड करणारे लोक त्या माणसाला पुत्रेष्टी नावाचा याग करावयास लावतात. तो याग केल्यानंतर जर त्या माणसाला पुत्र प्राप्त झाला, तर आमच्या मंत्रतंत्रामुळे तुला पुत्र झाला, असे ते त्याला सांगतात. परंतु जर पुत्र प्राप्त झाला नाही, तर तुझ्याकडून याग यथासांग पार पडला नाही, म्हणून असे घडले; आमच्या मंत्रतंत्रांमध्ये कसलीही उणीव नव्हती, असे ते त्याला सांगतात. वस्तुतः पुत्रप्राप्तीशी या पुत्रेष्टियागाचा कोणताही कारणकार्यसंबंध नसतो; परंतु आपले हितसंबंध जपण्यासाठी यजमानाची अशी फसवणूक केली जाते.

यज्ञयागामध्ये आणखी एका पद्धतीने ढोंगबाजी असल्याचे चार्वाकांना दिसून आले. आम्ही परलोकाचा विचार करतो, इहलोकाच्या सुखांची आम्हांला अभिलाषा नाही, असे वैदिक लोक म्हणतात. ऐहिक जीवनावर प्रेम करणारे लोक वासनांच्या अधीन आहेत आणि आम्ही मात्र वासनांचा त्याग केला आहे, अशा प्रकारचा अहंकार त्यांच्या ठिकाणी असतो. वस्तुतः याज्ञिकांनीही वासनांचा सर्वस्वी त्याग केलेला नसतो. आपण या जन्मात यज्ञ केले म्हणजे मृत्यूनंतर आपल्याला स्वर्ग प्राप्त होईल आणि तिथे आपल्याला अप्सरांचा उपभोग घेता येईल, अशी त्यांची धारणा असते. चार्वाकांनी या ढोंगबाजीवर टीका केली आहे ( नैषधीयचरित १७.६८). यज्ञात आणखीही एक ढोंगबाजी आढळते. याज्ञिक लोक ज्योतिष्टोमात मारलेला पशू स्वर्गाला जातो असे म्हणतात. त्यांचा स्वतःचा या तत्त्वावर विश्वास असता तर आपल्या वडिलांना स्वर्ग मिळावा म्हणून यजमानाने यज्ञात आपल्या वडिलांची हत्या केली असती—

पशुश्चेन्निहतो स्वर्गं ज्योतिष्टोमे गमिष्यति ।
स्वपिता यजमानेन तत्र कस्मान्न हिंस्यते ॥
(सर्वदर्शनसंग्रह-चार्वाकदर्शन)

मनःकल्पित अनुमानांना थारा न देण्याचा लोकायतांचा प्रमाणशास्त्रीय दृष्टिकोण, हेही त्यांच्या यज्ञविरोधामागचे एक महत्त्वाचे कारण होय. मोक्ष, स्वर्ग, पुनर्जन्म इ. विषयीची अनुमाने जशी त्यांनी नाकारली, तशीच यज्ञफलाविषयीची अनुमानेही अव्हेरली. उदा. – चार्वाक म्हणतो —

ग्रावोन्मज्जनवद्यज्ञफलेऽपि श्रुतिसत्यता ।
का श्रद्धा तत्र धीवृद्धाः ! – – – ॥
–नैषधीयचरित १७.३७

दगड पाण्यावर तरंगतो, असे म्हणणे हे जितके खरे, तितकेच परलोकात यज्ञाचे फळ मिळते असे श्रुतीचे (वेदाचे) म्हणणेही खरे.

प्रबोधचंद्रोदयातही चार्वाकांचा असाच दृष्टिकोण व्यक्त झाला आहे –

स्वर्गः कर्तृक्रियाद्रव्यविनाशे यदि यज्वनाम् ।
ततो दावाग्निदग्धानां फलं स्याद् भूरि भूरुहाम् ॥
–२.१९ ॥

मृतानामपि जन्तूनां श्राद्धं चेत् तृप्तिकारणम् ।
निर्वाणस्य प्रदीपस्य स्नेहः संवर्धयेच्छिखाम् ॥
–२.२१ ॥

— यज्ञातील अग्नीत द्रव्यनाश केल्यामुळे यजमानांना जर स्वर्ग मिळत असेल, तर वणव्याने जळालेल्या झाडांनाही भरपूर फळे लागावयास हवीत ! श्राद्धामुळे जर मेलेल्या माणसांची तृप्ती होत असेल, तर तेलामुळे विझलेल्या दिव्याचीही ज्योत प्रज्वलित होईल !

अशा रीतीने आपल्या प्रमाणशास्त्राला अनुसरून लोकायतांनी यज्ञसंस्थेवर टीका केली आहे. यज्ञांमधील हिंसा हेही लोकायतांच्या यज्ञविरोधामागचे एक प्रबळ कारण होते. याविषयी मी स्वतंत्रपणे विवेचन केले आहे (नवभारत, ऑक्टोबर १९८०). तसेच, यज्ञांमध्ये असलेली लैंगिक उच्छृंखलताही लोकायतांना मान्य नव्हती. या विषयाचे विवेचनही मी स्वतंत्रपणे केले आहे. (नवभारत, नोव्हेंबर ८०).

लोकायतांनी यज्ञसंस्थेवर जी टीका केली, ती त्यांच्या स्वतंत्र अशा जीवनविषयक दृष्टिकोणामुळे, हे यावरून स्पष्ट होईल. वैदिकांना मात्र असे वाटत असते, की लोकायतांची ही टीका म्हणजे केवळ शिवराळपणा आहे. वस्तुतः, वैदिकांनी ज्याप्रमाणे आपला दृष्टिकोण मांडून लोकायतांवर टीका केली आहे, त्याप्रमाणे लोकायतांनीही आपला दृष्टिकोण मांडून वैदिकांवर टीका केली आहे. अशा स्थितीत लोकायतांवर शिवराळपणाचा आरोप करणे, हे युक्तिवादाचा आश्रय केल्याचे लक्षण नव्हे; 'शेषं कोपेन पूरयेत्' या न्यायाचा आश्रय केल्याचेच हे लक्षण होय.

(क्रमशः)

वि. भि. कोलते

# श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?

'नवभारत' मासिकाच्या ऑक्टोबर १९८० च्या अंकात प्रा. रा. पां. निपाणीकर यांनी 'श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ?' या मथळ्याचा एक लेख लिहिला आहे. त्या संदर्भात हे स्पष्टीकरण

'नवभारत' मासिकाच्या ऑगस्ट १९४८ च्या अंकात 'महानुभाव पंथाचे अवैदिकत्व' या विषयावर मी एक विस्तृत लेख लिहिला होता. तोच लेख 'महानुभाव संशोधन – १' या माझ्या लेखसंग्रहात समाविष्ट केलेला आहे. त्या लेखात 'आचार्या नरक' (सूत्रपाठ, विचार १५७) या श्रीचक्रधरोक्त वचनाच्या 'प्रकरणवशा'च्या आधारे 'वैदिक आचार्यांना नरक' या संबंधी मी विवेचन केलेले आहे. त्याच अनुषंगाने प्रा. रा. पा. निपाणीकर यांनी आपला लेख लिहिला आहे. येथे एक गोष्ट प्रथम स्पष्ट केली पाहिजे. ती अशी की, माझ्या उपरोक्त लेखात 'प्रकरणवशा'तील जी आख्यायिका मी दिलेली आहे, ती त्या वेळी मला उपलब्ध झालेल्या साधन-सामुग्रीच्या आधारे. नवीन उपलब्ध संशोधनावरून तीत आता दुरुस्ती करणे आवश्यक आहे. 'प्रकरणवशा'तील ती आख्यायिका मुळात पुढीलप्रमाणे आहे.

### आचार्या नरक अनुवादु :

गोसावीयांसि खडकुलीए अवास्थान : एक वेळ गोसावीयांचिया दर्शना नृसींहारण्ये संन्यासी आले होते : गोसावीयाजवळि भट होते : तेहीं म्हणीतले : "जी जी : पुर्वी क्षेपणीकीं वेद उत्थापिले होते : ते भटाचार्ये प्रतीष्टिले : आणि अठरा क्षेपणीक कढैमाजि घातले : तैंपासौनि वेदमार्गु चालता जाला : ऐसे ते पुण्यपावन आचार्ये : "म्हणौनि तोखुं लागले : सर्वज्ञें म्हणीतलें : "आचार्या नरक :" तेहीं म्हणीतलें : "जी जी : ते कां ?" सर्वज्ञें म्हणीतलें : "हिंसा पाप : पापातव नरक : म्हणौनि:" इतुलेनि ते उगेचि राहिले :॥

'प्रकरणवशा'तील ही संपूर्ण आख्यायिका मी संपादिलेल्या 'लीळाचरित्रा'त उत्तरार्ध ५८ वी लीळा म्हणून अंतर्भूत केलेली आहे. तीच प्रमाण मानून आता विवेचन व्हायला पाहिजे. अर्थात, माझ्या पूर्वोक्त लेखात त्या वेळी मला उपलब्ध झालेल्या आख्यायिकेच्या आधारे केलेल्या विवेचनात आता दुरुस्ती करणे आवश्यक आहे. माझ्या त्या लेखातील विवेचनाबद्दल मी जबाबदार आहे, हे मी मान्य करतो. प्रा. निपाणीकर यांच्या लेखामुळे 'प्रकरणवशा'तील मूळ आख्यायिका अभ्यासकांच्या निदर्शनास आणण्याची व विवेचनात आवश्यक ती दुरुस्ती करण्याची संधी मला मिळाली याबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे.

वर उद्धृत केलेल्या प्रमाण आख्यायिकेवरून हे स्पष्ट दिसते की, तीत शंकराचार्यांचा उल्लेख नसून भटाचार्यांचा आहे; आणि त्यांना उद्देशून 'आचार्या नरक' असे श्रीचक्रधर स्वामींनी म्हटले. त्याचे कारण अठरा क्षपणिकांना कढईत टाकल्यामुळे भट्टाचार्यांना हिंसेचे जे पाप लागले त्यामुळे. कारण 'हिंसा पाप : पापातव नरक :'

ही दुरुस्ती केल्यावरही 'वैदिक अथवा वेदानुयायी आचार्यांना शेवटी नरक प्राप्त होणार' असे श्रीचक्रधरस्वामींचे मत असल्याचे जे माझ्या विवेचनात मी म्हटले आहे ते चुकीचे ठरत नाही. प्रा निपाणीकर यांच्या मतानुसार या लीळेतील 'आचार्या नरक' हे वचन श्रीचक्रधरस्वामींनी भटाचार्यांच्या संदर्भात उच्चारलेले असल्यामुळे त्यातील 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ भटाचार्यापुरताच मर्यादित घेतला पाहिजे. पण

श्रीचक्रधरांना असा मर्यादित अर्थ अभिप्रेत असता तर त्यांना 'भटाचार्या नरक' असे म्हणता आले नसते काय ? 'आचार्या नरक' हे वचन सूत्ररूप व सामान्य स्वरूपाचे आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. भटाचार्यांना तरी नरक का ? तर त्यांनी हिंसेचे पाप केले व पापामुळे नरक प्राप्त होतात म्हणून. अर्थात, 'आचार्या नरक' या वचनातून 'हिंसेचे पाप करणाऱ्या सर्व आचार्यांना नरक प्राप्त होतात' असा व्यापक अर्थ स्वामींनी सूचित केला आहे. तसे पाहिले तर या ठिकाणी 'हिंसा पाप : पापातव नरक' हे वचन-देखील स्वामींनी भटाचार्यांच्या संदर्भातच उच्चार-लेले आहे. तेव्हा तेही केवळ भटाचार्यापुरतेच मर्या-दित घ्यायचे काय ? की हिंसा करणाऱ्या सर्वांना पाप लागते आणि नरक प्राप्त होतात असा त्याचा व्यापक व सर्वसामान्य अर्थ घ्यायचा ? मला वाटते की, या वचनाचाही हाच व्यापक अर्थ स्वामींना अभिप्रेत होता. म्हणूनच त्याला सूत्राचे महत्त्व प्राप्त झाले आहे. हे लक्षात घेतले म्हणजे 'आचार्या नरक' हे वचन स्वामींनी भटाचार्यांच्या संदर्भात उच्चारलेले असले, तरी त्याचा व्यापक अर्थच त्यांना अभिप्रेत होता हे स्पष्ट दिसते. हा व्यापक अर्थ असा की, भटाचार्याप्रमाणे जे आचार्य हिंसा करतात किंवा हिंसेचा उपदेश करतात त्या सर्व आचार्यांना नरक प्राप्त होतात. भटाचार्य हे वेदानुयायी होते, इतकेच नव्हे तर वेदांचे कडवे अभिमानी होते, हे त्या लीळेवरूनच स्पष्ट दिसते. यज्ञयागादी कर्मकांड हे वेदोपासनेचे एक अविभाज्य अंग आहे, आणि यज्ञ-यागात हिंसा होत असते. अर्थात वैदिक आचार्यांना हिंसेचे पाप लागत असते म्हणून त्यांना शेवटी नरक प्राप्त होणार, असेच स्वामींनी भटाचार्यांच्या निमि-त्ताने व्यापक तत्त्व प्रतिपादन केले आहे. तेव्हा, 'आचार्या नरक' या वचनातील 'आचार्य' शब्दाने स्वामींना केवळ भटाचार्य अभिप्रेत आहेत असे नसून भटाचार्याप्रमाणे असणारे सर्व आचार्य अभिप्रेत आहेत असेच स्पष्ट दिसते.

वरील लीळेत आचार्यांना नरक प्राप्त होण्याचे 'हिंसेचे पाप' हे एक कारण स्वामींनी सांगितलेले आहे. पण तेवढेच त्यांना अभिप्रेत होते असे नाही. आचार्यांना नरक प्राप्त होण्याची आणखीही इतर काही कारणे त्यांनी 'आचार्या नामकरण' (लीळा-चरित्र उत्तरार्ध, ६१३) या लीळेत सांगितली आहेत. प्रा. निपाणीकर यांनी ही लीळा उद्धृत केलेली आहे. ती संपूर्ण लीळा अशी :

### आचार्या नामकरण

एकु दीं गोसावीयांसि आसन होतें : आणि भट आले : सर्वज्ञें म्हणीतलें : "आचार्य हो : या :" भटीं म्हणीतलें : "हें काइ जी ?" आणि भटीं कांटाळा दीधला : "आचार्य होआ :" भटीं म्हणीतले : "जी जी : गोसावीं आचार्यांसि नर्क नीरुपिले असति कीं?" सर्वज्ञें म्हणीतलें : "तैसा तुं परतारकु आचार्या नव्हसि की गा : तुं प्राणियाते अनीस्टापासौनी काढिता आणि इस्टीं लाविता आचार्या कीं गा : तुझेनि मुखें अशास्त्रीय न नीगे कीं :॥"

या लीळेचा संबंध पूर्वोक्त 'आचार्या नरक अनुवादु' या लीळेशी आहे. यातील 'तैसा' या शब्दाने पूर्वोक्त लीळेतील भटाचार्य किंवा त्याच्या उप-लक्षणेने अभिप्रेत असलेले इतर आचार्य याही ठिकाणी अभिप्रेत आहेत असे दिसून येईल. या लीळेवरून पूर्वोक्त लीळेतील 'आचार्या नरक' या वचनातील 'आचार्य' शब्दाच्या अर्थावर आणखी चांगला प्रकाश पडतो. पहिली गोष्ट अशी की, भटांना (नागदेवा-चार्यांना) स्वामींनी 'आचार्य हो' असे संबोधल्या-बरोबर ते व्यथित झाले. 'आचार्य होआ' असे म्हटल्यावर त्यांनी स्वामींना विचारले 'जी जी : आपण तर आचार्यांना नरक निरूपण केले आहेत. मग मला आचार्य व्हायला का सांगता ?" स्वामींना 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ केवळ वैयक्तिक, केवळ भटाचार्यापुरता मर्यादित असता तर भटांच्या लक्षात तो आला असता. आणि मग आपणाला स्वामींनी आचार्य म्हटल्याने ते व्यथित झाले नसते. आचार्य शब्द व्यापक अर्थानेच त्यांनी घेतला होता, अर्थात तोच स्वामींना अभिप्रेत होता असे यावरून स्वच्छ दिसते.

'आचार्य' शब्द स्वामींनी सर्वसाधारण व्यापक अर्थाने वापरला असला तरी त्यांना 'सर्व'च आचार्य अभिप्रेत होते असे नाही. भटाचार्य आणि त्यांच्या उपलक्षणेने तत्सदृश असलेले आचार्यच त्यांना अभिप्रेत होते. या लीळेत अशा आचार्यांची आणखी काही लक्षणे त्यांनी सांगितली आहेत. "तैसा तुं परतारक आचार्या नव्हसि गा : तुं प्राणियाते






अनीष्टापासौनि काढिता आणि इस्टी लाविता आचार्या कीं गा: तुझेनि मुखे अशास्त्रीय न नीगे कीं: " या वाक्यांत ती आली आहेत. 'आचार्या नरक' या वचनातील आचार्य या शब्दाने स्वामींना अभिप्रेत असलेले आचार्य कोण ? तर 'परतारक' (प्रतारक) आचार्य; प्रतारक आचार्य कोण ? तर प्राण्यांना = जीवांना 'इष्टा' पासून (खऱ्या मोक्षमार्गापासून) काढून–दूर ठेवून 'अनिष्टीं' लावणारे आचार्य; असे आचार्य कोणते? तर जे 'अशास्त्रीय' उपदेश करतात ते. अशा आचार्यांना स्वामींनी नरक सांगितले आहेत. श्रीचक्रधरोक्त मोक्षमार्ग हाच खरा शास्त्रीय ब्रह्मविद्यामार्ग होय. तोच दैवराहाटीचा म्हणजे खरा ईश्वरोपासनेचा मार्ग होय. इतर सर्व मार्ग हे जीवदेवतांच्या उपासनेचा उपदेश करतात, म्हणून ते अशास्त्रीय मार्ग होत. त्यांच्या उपासनेमुळे जीव खऱ्या ईश्वरोपासनेच्या मार्गाला वंचित होऊन अनिष्टी लागतात. असे जीवदेवतांच्या उपासनेचे सर्व मार्ग कर्मराहाटीचे मार्ग होत. श्रीचक्रधरोक्त ईश्वरोपासनेचा मार्ग खेरीज करून इतर मार्गांतील आचार्यांचा उल्लेख करण्यासाठीच 'आचार्या नरक म्हणजे जे कर्मराहाटीचे आचरते तयासि नरक' असे 'विचारबंद' कर्त्यांनी म्हटले आहे. त्यात श्रीचक्रधरस्वामींची विचारधारा यथार्थपणे व्यक्त झाली आहे, याविषयी शंका घेण्याचे कारण नाही. वैदिक उपासनामार्ग हा श्रीचक्रधरस्वामींच्या मते चैतन्यमाया देवतेचा उपासना मार्ग होय. म्हणून तो त्यांच्या मते कर्मराहाटीतच मोडतो. त्याचा उपदेश करणाऱ्या आचार्यांना म्हणजेच वैदिक आचार्यांना नरक प्राप्त होतात असे स्वामींचे मत असल्याचे यावरून स्वच्छ दिसून येते. 'विचारबंद' कर्त्यांनी कर्मराहाटीतील इतर काही आचार्यांबरोबरच आरंभी भटाचार्यांचा उल्लेख केला आहे. तो केवळ उपलक्षणात्मक होय. संबंधित 'प्रकरणवशा'च्या अनुषंगानेच भटाचार्यांचा उल्लेख 'विचारबंद' कर्त्यांनी केलेला आहे तो वैयक्तिक न घेता प्रातिनिधिक घेतला पाहिजे, हे वरील विवेचनावरून दिसून येईल. तेव्हा 'आचार्या नरक' या वचनातील 'आचार्य' या शब्दाने सूचित होणाऱ्या आचार्यांत वैदिक आचार्य हेही अभिप्रेत आहेत हे लक्ष्यात येण्यास अडचण पडू नये. कर्मराहाटीतील इतर आचार्यही तेथे अभिप्रेत असताना मी केवळ वैदिक आचार्यांचा उल्लेख केला याचे कारण मला माझ्या त्या लेखात केवळ महानुभावपंथाच्या अवैदिकत्वाविषयी चर्चा करायची होती म्हणून, हेही विसरता कामा नये.

माझ्या पूर्वोक्त मूळ लेखात 'भटाचार्यां'ऐवजी 'शंकराचार्यां'चा उल्लेख आहे. त्यामुळे 'आचार्या नरक' या वचनातील श्रीचक्रधरोक्त आचार्य कोण ? या प्रश्नाचा विचार प्रा. रा. पां. निपाणीकर यांनी शंकराचार्यांच्या संबंधात केला आहे, हे स्वाभाविक आहे. 'प्रकरणवशा'त शंकराचार्यांचा उल्लेख आहे असे क्षणभर मानले तरी, माझ्या वरील विवेचनावरून श्रीचक्रधरोक्त वचनातील 'आचार्य' शब्दाचा अर्थ केवळ शंकराचार्यांपुरताच मर्यादित नाही, तर तो प्रातिनिधिक आहे, शंकराचार्यांप्रमाणे असलेले सर्व वैदिक आचार्य तेथे अभिप्रेत आहेत हे मान्य होण्यास अडचण पडू नये. शंकराचार्य वंचक कसे होते, आसुरी संपत्तीचे कसे होते व तसे असल्यामुळे त्यांना भगवद्गीतेतील श्रीकृष्णोक्तीनुसार नरक कसे प्राप्त होतील याचे विवेचन प्रा. निपाणीकर यांनी चांगल्या रीतीने केले आहे. माझे विवेचन लक्षात घेता 'आचार्या नरक' या श्रीचक्रधरोक्तीचा अर्थ केवळ 'शंकराचार्यांनाच' नरकप्राप्ती असा नसून त्यांच्यासारख्या सर्व वैदिक आचार्यांना नरकप्राप्ती असा करणे हेच संदर्भाला धरून व सयुक्तिक ठरेल. अर्थात, महानुभाव संप्रदाय हा अवैदिक असल्याचे सिद्ध करण्यासाठी 'आचार्या नरक' या वचनाचे जे प्रमाण मी दिले ते 'अगदीच निराधार' नसून पूर्णपणे साधार व सबळ असल्याचेही त्यावरून दिसून येईल.

शि. स. अंतरकर

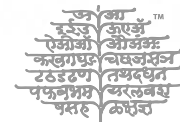
# आत्मसंकल्पना : देहात्मवाद*

( १ )

मागील दोन लेखांत चर्चिलेल्या आत्मवाद व अनात्मवाद या दोन्ही उपपत्तींत दोन समान गृहीते आहेत ती अशी : (१) जाणीव हा स्वतंत्र पदार्थ आहे. आपण ज्याला 'मी' म्हणतो तो जाणीवयुक्त पदार्थ असल्यामुळे तो शरीराहून अलग असा आत्मरूप किंवा मनरूप अशरीरी पदार्थ आहे. शरीर हे आत्माविष्काराचे साधन असेल किंवा आत्म्याला बद्ध करणारा पिंजरा असेल; पण तो खऱ्या 'मी' हून निराळा आहे. शरीर मर्त्य आहे, परंतु आत्मतत्त्व किंवा जाणीवतत्त्व म्हणजेच 'मी' किंवा 'स्व' देहाबरोबर संपत नाही. त्याला मरणोत्तर अस्तित्व असते. किंवा निदान मरणोत्तर अस्तित्वाची शक्यता नाकारता येत नाही. २) व्यक्ती हा अवयवी वा मिश्र पदार्थ असून तो आत्मा, मन व शरीर किंवा मन व शरीर या घटकांचा बनला आहे. बौद्ध तत्त्वज्ञ आणि ह्यूम यांनीही 'मी' हा अखंड बदलणारा पदार्थ मानला असला, तरी तो वृत्तीरूप आहे असेच मानले. ही दोन्ही गृहीते भारतीय दर्शनशास्त्रांच्या इतिहासात साफ झिडकारली ती चार्वाकदर्शनाने. १) जाणीव हा स्वतंत्र व स्वायत्त पदार्थ नसून तो जडद्रव्यांचा परिणाम आहे. आणि २) व्यक्ती किंवा 'मी' शरीराहून वेगळा नाही. 'चैतन्य विशिष्ट देह म्हणजेच मी' हा क्रांतिकारी जडवादी विचार चार्वाकदर्शनात प्राथमिक स्वरूपात परंतु अत्यंत निःसंदिग्धपणे व परखडपणे मांडला गेला आहे हाच देहात्मवाद होय.

मी या लेखात देहात्मवाद या शीर्षकाखाली विविध उपपत्ती एकत्र आणणार आहे. चार्वाकदर्शनाव्यतिरिक्त जगातील इतर जडवादी विचारवंतही जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व नसून तो भौतिक द्रव्याचा परिणाम आहे असे मानतात. अशा जडवादात मार्क्सवादाचे एक आगळे वैशिष्ट्यपूर्ण स्थान आहे. याशिवाय आधुनिक ब्रिटिश तत्त्वज्ञ गिल्बर्ट राइल यांनी "मनाची संकल्पना" या आपल्या प्रसिद्ध ग्रंथात मांडलेली मनविषयक उपपत्ती, स्ट्रॉसन यांनी त्यांच्या "इन्डिव्हिडच्यूअल्स" या ग्रंथात मांडलेली उपपत्ती, तसेच जे. जे. सी. स्मार्ट आणि इतर यांनी मांडलेली मन व मेंदू यांच्या ऐक्याची उपपत्ती या सर्व उपपत्ती मी देहात्मवाद या व्यापक मथळ्याखाली आणीत आहे. एवढेच नव्हे तर जे. कृष्णमूर्ती यांचे व्यक्तीविषयीचे विचारांना पण मी देहात्मवादीच म्हणणार आहे. अशा विविध उपपत्ती देहात्मवाद या व्यापक वर्गात मोडण्याचे कारण म्हणजे त्यांच्यात जरी भेद असले तरी त्यांच्यात फार मोठे साम्य आहे. ते हे, की ते जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व मानीत नाहीत. व्यक्ती एकसंध आहे, शरीर व मन किंवा जाणीव यांच्यामध्ये बाह्य संबंध नसून शरीराशिवाय पूर्ण व्यक्तीच असू शकत नाही. म्हणून व्यक्ती ही जाणीव वा मन व शरीर या दोन स्वतंत्र घटकांची बनली नसून व्यक्तित्वाची ही दोन अंगे किंवा बाजू आहेत किंवा शारीरिक आणि मानसिक अशी दोन प्रकारची विधेये लावता येतात, अशी व्यक्ती हा विशिष्ट पदार्थ आहे असे ते मानतात.

* [ 'आत्मसंकल्पने'वरील श्री. शि.स. अंतरकर यांचा दुसरा लेखांक नोव्हें. ८० अंकात प्रसिद्ध झाला. हा शेवटचा लेखांक. –संपादक ]





म्हणून "सचैतन किंवा स्वयंजाणीवयुक्त शरीर" म्हणजे मी अशी ते व्यक्तीची व्याख्या करतात.

विविध तत्त्वज्ञांनी सत्ताशास्त्रीय, तर्कशास्त्रीय व भाषिक दृष्टिकोणातून हा विचार मांडला असला, तरी देहात्मवाद हा भोगवादी, आधिभौतिक सुखवादी विचार आहे. म्हणून तो मानवाच्या नैतिक व आध्यात्मिक किंवा धार्मिक जीवनाला तात्त्विक आधार देऊ शकत नाही असे अगदी प्राचीन काळापासून तो आजतागायत अनेक विचारवंतांनी मानले आहे. आणि देहात्मवाद नाकारण्याचे हे एक महत्त्वाचे कारण ठरले आहे. प्रजापतीकडे इंद्र व विरोचन जातात व विरोचनाचे 'देह म्हणजे मी' या देहात्मवादी विचाराने समाधान होते म्हणून हा विचार असुरांचा किंवा राक्षसांचा आहे असे मी पहिल्या लेखात नमूद केले आहे.

"यावत् जीवेत् सुखम् जीवेत् ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्।
भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनम् कुतः ॥"

म्हणजे "जोपर्यंत जिवंत आहात तोपर्यंत भोग भोगा, मजा करा, ऋण काढून सण करा. कारण देहाचे एकदा भस्म झाले की परत कोण येतो?" ही देहात्मवाद्यांची नीती आहे असे सांगितले जाते. देहात्मवादी आत्मा, पुनर्जन्म, कर्मसिद्धांत, स्वर्गनरकादी कल्पना, ईश्वर इत्यादी गोष्टी मानीत नसल्यामुळे ते नास्तिक, संशयवादी, वितंडवादी, पाखंडी आहेत, ते अनिर्बंध जीवनमार्गाचे पुरस्कर्ते आहेत अशी त्यांच्यावर सार्वत्रिक टीका केली गेली आहे. देह तोचि देव भोजन ते भक्ती। मरण ते मुक्ती पाखंड्यांची ॥ असे तुकाराम म्हणतात. म्हणून देहात्मवाद स्वीकारणे हे पाप आहे, अनैतिक आहे असे आजही पुष्कळांचे मत आहे. परंतु रशिया, चीन, इत्यादी कम्युनिस्ट राष्ट्रांनी देहात्मवाद हा त्यांच्या राष्ट्रीय जडवादी तत्त्वज्ञानाचा एक भाग म्हणून स्वीकारला आहे. व तेथे इतर राष्ट्रांत आढळून येणाऱ्या नीतीपेक्षा उच्च नैतिक पातळी आहे असा त्यांचा दावा असला, तरी निदान नैतिक दृष्टया तेथील लोक इतर राष्ट्रांतील लोकांपेक्षा कमी नाहीत हे, मला वाटते, मान्य व्हावे. राहता राहिला आध्यात्मिक जीवनाचा प्रश्न. परंतु जे. कृष्णमूर्ती यांनी प्रत्यक्ष आचरणाने स्वतः उच्च प्रकारचे धार्मिक, आध्यात्मिक जीवन जगून आणि चर्चा, संवाद व लिखाण यांच्याद्वारा असे दाखवून दिले आहे की, देहात्मवाद मानून उच्च नैतिक व आध्यात्मिक जीवन जगता येते. एवढेच नव्हे तर खऱ्या नैतिक, धार्मिक, व आध्यात्मिक जीवनाचे ते एक आवश्यक अंग आहे. म्हणून, मला वाटते, हा देहात्मवादी विचार आता नैतिक व आध्यात्मिक कारणांसाठीही त्याज्य राहिलेला नाही. उलट तो नैतिक व आध्यात्मिक जीवनाला वैज्ञानिक अधिष्ठान प्राप्त करून देतो, व सर्व अंधश्रद्धायुक्त, पोथीनिष्ठ, नीतिधर्मांचे निरसन करून मानवाला शुद्ध व सूज्ञ स्वरूपात धर्मजीवन कसे जगावे ते सांगतो.

(२)

देहात्मवादाचा विचार आपण चार्वाकमतापासून सुरू करणे क्रमप्राप्त आहे. चार्वाकाची सत्ताशास्त्रीय भूमिका जडवादी आणि ज्ञानशास्त्रीय भूमिका अनुभववादी किंवा प्रत्यक्षवादी आहे. तो प्रत्यक्ष हेच एक प्रमाण मानतो. प्रत्यक्षात ज्याची प्रचीती येणे शक्य नाही त्याचे अस्तित्व स्वीकारायचे नाही; म्हणजेच असे काही नाही अशी ही भूमिका आहे. यानुसार देहाहून अलग आत्म्याची प्रचीती येत नसल्यामुळे असा आत्मा नाही असा त्याचा निष्कर्ष आहे. मी आत्मा नसून स्थूल, तरुण, प्रौढ, वृद्ध इत्यादी विशेषणांनी युक्त असा विशिष्ट देह होय. या व्यतिरिक्त 'मी' असा काही पदार्थ नाही. हे मत शंकराचार्यांनी अध्यासभाष्यात जे म्हटले आहे त्याच्या विरोधी आहे. शंकराचार्य तेथे म्हणतात की, मी लठ्ठ आहे. मी बारीक आहे, मी अंध आहे, मी मंदबुद्धी आहे असे जेव्हा आपण व्यवहारात म्हणतो तेव्हा आपण आपल्या खऱ्या आत्मस्वरूपावर देह, इंद्रिय, बुद्धी इत्यादी अनात्मवस्तूंच्या गुणधर्मांचे आरोप करीत असतो. 'मी' ला ही विशेषणे गैरलागू आहेत. या उलट चार्वाकाचे म्हणणे असे की, ही सर्व वाक्ये अर्थपूर्ण असल्यामुळे मी देह आहे हेच सिद्ध होते. चार्वाक आपल्या व्यवहारातील धारणा प्रमाण मानतो, तर शंकराचार्य त्या खोट्या मानतात.

यावर असे म्हटले जाईल की, जाड, बारीक, काळा, गोरा, उंच, ठेंगणा इत्यादी शारीरिक विशेषणे ही देहात्मवादाला अनुकूल असली, तरी व्यक्तीला हुषार, सुखी, रागीट इत्यादी जी मानसिक विशेषणे लावली जातात त्यांचे देहात्मवादी कसे काय विवरण करू

शकेल ? कारण ही विशेषणे देहाला गैरलागू आहेत हे उघड आहे. म्हणून चार्वाकाला ही विशेषणे ज्याला अर्थपूर्ण रीतीने लावता येतील असे चित्–द्रव्य असा देहाहून निराळा पदार्थ मानणे क्रमप्राप्त आहे. पण चार्वाक असे कोणतेही अभौतिक द्रव्य किंवा पदार्थ मानायला तयार नाही. त्याच्या मतानुसार मानवी शरीर हे दगड, कपाट एवढेच नव्हे तर वृक्ष, वल्ली इत्यादी वस्तूंहून निराळे आहे; कारण ते चैतन्ययुक्त आणि जाणीवयुक्त आहे. परंतु हे चैतन्य किंवा ही जाणीव हा भौतिक द्रव्याचा विशिष्ट मिश्रणाचा परिणाम आहे. ते स्वतंत्र तत्त्व नाही. भौतिक द्रव्ये जर जाणीवरहित आहेत, तर त्यातून जाणीव कशी काय निर्माण होऊ शकेल ? याला चार्वाकाचे उत्तर असे: ज्याप्रमाणे गुळात मादकपणा नसूनही विशिष्ट प्रक्रियेने त्याची दारू बनविली की त्यात मादकत्व येते किंवा पान, चुना व कात यातील कोणताही पदार्थ लाल रंगाचा नसूनही त्यांच्या मिश्रणातून लाल रंग निर्माण होतो, त्याचप्रमाणे जडभूतांच्या विशिष्ट संयोगाने वा प्रक्रियेने देहात चैतन्य वा जाणीव निर्माण होते. म्हणून जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व नसून मानवी देहाचाच तो विशिष्ट गुणधर्म आहे. देहाव्यतिरिक्त 'मी' असा स्वतंत्र पदार्थ नाही. 'चैतन्यविशिष्ट देह' म्हणजेच मी. मृत्यू म्हणजे प्राणोत्क्रमण म्हणजेच श्वास बंद होणे किंवा शरीराची जैविक कार्ये बंद पडणे. व्यक्तीला मरणोत्तर अस्तित्व नाही. पुनर्जन्म नाही. मरणाबरोबरच व्यक्ती संपते. अशी ही चार्वाकाची साधी, सरळ, स्वच्छ व सडेतोड देहात्मवादी भूमिका आहे. ही चार्वाकदृष्टी तत्त्वतः बरोबर आहे असे मला वाटते.

ब्रह्मसूत्र अध्याय ३, पाद ३, अधिकरण ३० मध्ये चार्वाकमत पूर्वपक्ष म्हणून मांडून त्याचे आत्मवादी दृष्टिकोणातून खंडन केले आहे. लोकायतिकांचे मत असे : (१) देहाशिवाय कधीही आत्मा उपलब्ध होत नाही. पृथ्वी वगैरे बाह्य पदार्थांमध्ये चैतन्य दिसत नाही. ते फक्त भूतांचा शरीररूपाने परिणाम झाला असताच दृष्टीस पडते आणि (२) प्राण, चेष्टा, चैतन्य, स्मृती इत्यादी आत्म्याचे धर्मही देहामध्येच उपलब्ध होतात. देहाच्या बाहेर उपलब्ध होत नाहीत. यावरून देहाव्यतिरिक्त आत्मा नाही. देहच आत्मा आहे. देह हाच चेतन पदार्थ आहे असे मानले पाहिजे. यावर सिद्धान्त पक्षाचे ( वेदान्ताचे ) आक्षेप खालीलप्रमाणे : (१) देह असताना आत्म्याचे धर्म असतात म्हणून ते देहाचे धर्म होत, असे जर तू मानतोस तर देह असूनही ते नसतात म्हणून ते देहाचे धर्म नाहीत. (२) इच्छा, द्वेष, स्मृती, प्राण, चेष्टा, चैतन्य हे गुण देहाच्या धर्माहून विजातीय आहेत. रूप वगैरे देहधर्म देह असेपर्यंत असतात. परंतु प्राण, चेष्टा इत्यादी धर्म मृतावस्थेत देह असूनही नसतात. (३) देहाचे धर्म हे दुसऱ्या लोकांनादेखील उपलब्ध होतात. परंतु चैतन्य, स्मृती वगैरे आत्म्याचे धर्म होत नाहीत. (४) देह असताना म्हणजे जिवंतपणी आत्म्याचे धर्म अस्तित्वात आहेत हे निश्चित करता येते. परंतु देह नसताना ते नाहीत असे निश्चित करता येत नाही. (५) भौतिक पदार्थ हे चैतन्याचा विषय असल्यामुळे चैतन्य त्या भौतिक पदार्थांचा धर्म होऊ शकत नाही. (६) आत्मा उपलब्धिस्वरूप आहे. आणि उपलब्धि देहाहून भिन्न आहे कारण स्वप्नामध्ये आणि झोपेत देह कार्यरत नसताना उपलब्धि होते. आणि 'मला स्वप्न पडले', 'मी निद्रासुख अनुभवले' अशी प्रत्यभिज्ञा व स्मृती होते. यावरून आत्मा देहाव्यतिरिक्त आहे. शिवाय ज्ञानाचे साधन जे दीप वगैरे पदार्थ त्यांचा जसा ज्ञान हा धर्म होत नाही. तसाच देह हादेखील ज्ञानाचे एक साधन असल्यामुळे ज्ञान हा देहाचाही धर्म होणार नाही

जडवादी तत्त्वज्ञ आपल्या भूमिकेतून वरील सर्व आक्षेपांना उत्तर देऊ शकतो. (१) पहिल्या आक्षेपाला तो असे उत्तर देईल की चैतन्य, स्मृती इत्यादी गुणधर्म जरी देहाचे असले तरी ते देहाला विशिष्ट अवस्थेतच असू शकतात. उदाहरणार्थ: रक्ताभिसरण, हृदयक्रिया सुरू असते, श्वासोच्छ्वास चालू असतो, मेंदू व मज्जासंस्था कार्यक्षम असतात, शरीरात योग्य तेवढी उष्णता असते, अशा प्रकारे शरीर जेव्हा विशिष्ट अवस्थेत असते तेव्हाच चैतन्य, स्मृती वगैरे गुणधर्म देहाला असतात. परंतु नैसर्गिक झीज झाल्यामुळे किंवा काही अपघातामुळे रक्ताभिसरण, हृदयक्रिया, श्वासोच्छ्वास इत्यादी आवश्यक गोष्टी बंद झाल्यावर देह असूनही त्याला जाणीव, स्मृती राहाणार नाही. म्हणूनच मृतावस्थेत देहाला हे गुणधर्म नसतात. यावरून ते गुणधर्म देहाचे नाहीत असे सिद्ध होत नाही. तर देह

आता विशिष्ट अवस्थेत नाही एवढेच सिद्ध होते. ( २ ) आत्मवादी ज्याला आत्म्याचे धर्म म्हणतो, ते खरे मानवी वर्तनाविषयीचे वर्णन असते. स्मृती, चैतन्य, विचार, भावना इत्यादी शब्दांनी आत्मा किंवा मन नावाच्या अशरीरी पदार्थाचे आपण वर्णन करतो असे मानणे ही एक चूक आहे. या शब्दांनी आपण मानवाच्या विशिष्ट वर्तनाचे वर्णन करीत असतो. उदाहरणार्थ, स्मृती शब्दाचा एक अर्थ असा आहे, की 'मी जे शिकलो ते अजून विसरलो नाही.' म्हणजे माझे ज्ञान अजून शाबूत आहे. परंतु ज्ञान हेसुद्धा माझ्या मनाच्या कपाटात ठेवलेले गुप्त व अदृश्य धन किंवा अशरीरी आत्म्याचा गुणधर्म नाही. आपण जेव्हा शिकतो तेव्हा विशिष्ट विषयांची माहिती मेंदूत साठविली जाते. यालाच स्मृती म्हणतात. योग्य वेळी तिचा उपयोग करण्याची क्षमता म्हणजेच ज्ञान. जेव्हा नैसर्गिक नियमानुसार मेंदूची क्षमता नाहीशी होते तेव्हा अर्थातच स्मृती वगैरे गोष्टी शिल्लक रहात नाहीत. मृत्यू म्हणजे शरीरातील सुरू असलेली जैविक रासायनिक प्रक्रिया बंद पडणे. त्यामुळे जैविक रासायनिक प्रक्रियेवर अवलंबून असणारे गुणधर्म व क्षमता नष्ट होतात. विज्ञानाने यात काहीही गूढ नसल्याचे दाखवून दिले आहे. ( ३ ) चैतन्य, स्मृती, विचार, भावना दुसऱ्यांना उपलब्ध होत नाहीत असे मानणे इतकेसे बरोबर नाही. एक गोष्ट सत्य आहे की प्रत्येक व्यक्तीला स्वतःचे मनोधर्म, व्यथा व वृत्ती जशा साक्षात समजतात तशा त्या अन्य व्यक्तीला समजू शकत नाहीत. पण यावरून एका व्यक्तीला अन्य व्यक्तीच्या मनाचे ज्ञानच होऊ शकत नाही असे मानणे बरोबर नाही. कारण तसे ज्ञान शक्य नसते तर आपण चैतन्ययुक्त शरीर व मृत शरीर यातील फरकच समजू शकलो नसतो. सचेतन शरीर आणि अचेतन शरीर यातील भेद दृश्य आहे. एकात अदृश्य आत्मा आहे व दुसऱ्यातील अदृश्य आत्मा निघून गेला आहे असा त्यात भेद करणे अर्थशून्य आहे. अन्य व्यक्तीच्या भावना, हेतू आपण समजू शकतो. तसे नसेल तर व्यवहारच शक्य झाला नसता. (४) स्मृती, ज्ञान, चैतन्य हे मानवी मेंदू, मज्जासंस्था इत्यादींचे कार्य आहे, हे विज्ञानाने दाखवून दिले आहे. म्हणून त्याच्या अभावी जाणीव वगैरे राहू शकत नाही हे सिद्ध होते. (५) विषय आणि विषयी, ज्ञेय व ज्ञाता असा फरक आपण ज्ञानशास्त्रीय, तर्कशास्त्रीय चर्चेत करीत असलो, तरी त्यावरून शंकराचार्य मानतात त्याप्रमाणे अंधकार व प्रकाश असे विरुद्ध धर्म असलेली ती दोन स्वतंत्र द्रव्ये आहेत असे निष्पन्न होत नाही. एका अर्थी शंकराचार्यांनीही नाकबूल करून विषय व ज्ञेय हेही चैतन्यमय असल्याचे मानले आहे. त्याचप्रमाणे जडवादीही विषयी किंवा ज्ञाता हा विशिष्ट रचना असलेले उत्क्रांत शरीर आहे असे मानतो. सर्वच भौतिक पदार्थांना जाणीव किंवा चैतन्य हा गुणधर्म किंवा क्षमता नसते. परंतु मेंदूसारख्या विशिष्ट जैविक रासायनिक रचना असलेल्या उत्क्रांत भौतिक पदार्थात ती क्षमता असते असे जडवादी मानतो. (६) स्वप्नांत मानवी मेंदू कार्यरत असतो. ते मानवी मेंदूचेच कार्य आहे. झोपेत मानवी मेंदूला आणि सर्व शरीराला विश्रांती लाभते आणि स्वप्न पहाणारा व निद्रासुख अनुभवणारा अन्य कोणी नसून ते मानवी मेंदूच अनुभवतो. उपलब्धि मेंदू, मज्जासंस्थायुक्त मानवी शरीरालाच येते. देह हे उपलब्धिचे केवळ साधन नसून उपलब्धि घेणारा उपलब्धा, ज्ञाता-विषयी आहे.

या मुद्द्यांचे अधिक तपशीलवार विवेचन शक्य आहे; परंतु तेथे एवढेच दाखवायचे आहे की आत्मवाद्यांनी देहात्मवादावर घेतलेल्या आक्षेपांची उत्तरे देणे तत्त्वतः शक्य आहे.

जडवादी परंपरा फार प्राचीन काळापासून चालत आली आहे. तरीपण मार्क्सचा जडवाद हा मार्क्सपूर्व जडवादाहून वेगळा आहे. मार्क्सपूर्व जडवाद यांत्रिकी होता तर मार्क्सचा जडवाद हा गत्यात्मक आहे. मार्क्सपूर्व जडवाद जाणीव हा जडद्रव्याचा परिणाम आहे एवढे म्हणून थांबतो. परंतु खालच्या स्तरापासून तो मानवी स्तरापर्यंत जाणिवेची उत्क्रांती कशी झाली, मानवी जाणिवेची जडण-घडण होण्यात भौतिक परिस्थितीचा केवढा वाटा आहे, मानवी जाणीव कोणत्या नियमानुसार विकसित होते, मानवी जाणीवेचे स्वरूप व त्याचा भौतिकतेवरील परिणाम इत्यादी गोष्टींचा विचार मार्क्सपूर्व जडवाद्यांनी विशेष केला नाही. मानवी जाणीव हा भौतिकतेचा परिणाम आहे यावरून भौतिक परि-

स्थिती अनुरूप मानवी जाणिवेला आकार मिळतो असे निष्पन्न होते असे मार्क्सवाद मानतो.

सजीव शरीराची उत्क्रांती होऊन त्यात मज्जासंस्था व मेंदू निर्माण झाल्यावर त्याला संवेदना या प्राथमिक स्वरूपात जाणीव उपलब्ध झाली. मज्जासंस्था आणि मेंदू यांचा विकास होत जाऊन मानवी स्तरावर जाणिवेचे रूपांतर स्वयंजाणिवेत झाले. तरीपण संवेदनांपासून तो स्वयंजाणिवेपर्यंत सर्व मानसिक कार्ये ही शेवटी शरीराची, मेंदूची कार्ये आहेत हे विसरून चालणार नाही. आत्मा किंवा मन म्हणजेच चैतन्य किंवा जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व नाही. तो उत्क्रांत जडद्रव्याचाच परिणाम आहे.

मन किंवा आत्मा नावाचे स्वतंत्र द्रव्य किंवा पदार्थ नाही याचा अर्थ विचार, भावना इत्यादी मानसिक क्रिया व अवस्था नाहीत असा नाही. मन, जाणीव, विचार, संवेदना या गोष्टी खऱ्या आहेत. परंतु त्या शरीराहून अलग वा स्वतंत्र नाहीत. जाणीव हा जडद्रव्याचा परिणाम असला, तरी ती उत्पन्न झाल्यावर एक महान शक्ती अस्तित्वात येते हे लक्षात घेतले पाहिजे. मार्क्सपूर्व जडवाद्यांनी जाणिवेच्या या अंगाकडे दुर्लक्ष केले.

चैतन्य वा जाणीव हा अतिशय सुसंघटित अशा मेंदू या जडद्रव्याचा परिणाम आहे. जाणीव म्हणजे बाह्यसृष्टीचे मेंदूत पडणारे प्रतिबिंब किंवा संवेदना, संकल्पना इत्यादींद्वारे विश्वाची प्रतिकृती निर्माण करण्याची आणि विश्वात बदल घडवून आणण्याची मेंदूची क्षमता होय. मेंदू हे अतिशय संवेदनाशील द्रव्य आहे.

येथे हे लक्षात घेतले पाहिजे की मार्क्सवादी जाणीव व मेंदूतील शारिरीक हालचाल यांना एक मानीत नाही. जाणिवेचे रूपांतर भौतिक कारणद्रव्यात करता येत नाही. विचार व जाणीव ही सत्य वस्तू आहे. परन्तु ती शरीराहून वेगळी व स्वतंत्र नाही असे त्यांचे म्हणणे आहे.

प्राण्यांच्या स्तरावर बाह्य पदार्थाकडून येणाऱ्या संवेदना हेच ' मूर्त संकेत ' आहेत. यावरच प्राण्यांची बाह्यसृष्टीवरील प्रतिक्रिया व संबंध अवलंबून असतात. परंतु मानवी स्तरावर भाषा किंवा शब्द ही फार मोठी अमूर्त संकेतपद्धती उपलब्ध झाली आहे. यामुळेच मनुष्य अमूर्त विचार करू शकतो. अशा तऱ्हेने मानवी मेंदूत भूतभविष्याचा, दृष्टिआड गोष्टींचा विचार करण्याची आणि स्वयंजाणिवेची क्षमता निर्माण झाली आहे.

प्राण्यांच्या मेंदूची शक्ती आणि मानवी मेंदूची शक्ती यातील फरक हा मुख्यत्वेकरून मेंदूचा आकार आणि रचना यातील उत्क्रांतीचा परिणाम आहे. तसेच मानवाला भाषा वापरता येऊ लागली यामुळेही माणसाच्या जाणिवेचे सामर्थ्य अफाट वाढले. याशिवाय मनुष्य दोन पायांवर उभा राहू लागला व त्याला दोन हात इतर कामासाठी मोकळे मिळाले यामुळेही माणसाचे सामर्थ्य वाढले. श्रम करणाऱ्या हातांशिवाय मेंदूतील संकल्पना केवळ कल्पनाच राहिल्या असत्या. परन्तु त्या कल्पनांचे वास्तवात रूपांतर करण्याची क्षमता मनुष्याला हातामुळे उपलब्ध झाली. या क्षमतेचा वापर करणे म्हणजेच श्रम. एकूण स्वयंजाणीव, भाषा आणि श्रम या तीन गोष्टींत मानवाचे वेगळेपण सामावलेले आहे.

मानसिक प्रक्रिया व घटना आणि शारीरिक प्रक्रिया व घटना या दोन स्वतंत्र व वेगळ्या प्रक्रिया व घटना नाहीत. जडद्रव्याची विकासप्रक्रिया मेंदू व मज्जासंस्था या अवस्थेत आल्यावर या द्रव्याला बाह्यविश्व प्रतिबिंबित करण्याची म्हणजेच जाणिवेची क्षमता येते. म्हणून जाणीव, भावना, विचार व संवेदना इत्यादी गोष्टी म्हणजे मेंदूतील प्रक्रियेव्यतिरिक्त आणखी काही मानसिक प्रक्रिया नाही. मेंदूतील शारीरिक प्रक्रियेची ती एक बाजू आहे. ज्याची जाणीव होते आणि ज्याला जाणीव होते हे दोन्ही भौतिक पदार्थच आहेत. परन्तु हे प्रतिबिंब मात्र शारीरिक, भौतिक नसून मानसिक आहे. म्हणजेच ते जडद्रव्य नसून त्याचे प्रतिबिंब आहे. अर्थात जाणीव म्हणजे बाह्यविश्वाचे आरशातील प्रतिबिंबाप्रमाणे मृत प्रतिबिंब नसून ती विश्वाची एक मानसिक पुनर्निर्मितीच आहे.

अशा प्रकारे जडवादी वैज्ञानिक आणि सत्ताशास्त्रीय दृष्टिकोणातून जाणिवेचे वा मनाचे स्वतंत्र अस्तित्व नाकारून मन हा जडद्रव्याचा परिणाम आहे असे दाखवितो. हीच गोष्ट पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञ तार्किक व भाषिक विश्लेषणाद्वारा दाखवितात. त्याचा आता आपण थोडक्यात विचार करू.

अनुक्रमणिका

( ४ )

मेंदू कार्यक्षम असेल तरच विचार, जाणीव शक्य आहे. मेंदूशिवाय जाणीव असत नाही; आणि मानसिक प्रक्रिया वा जाणीव मेंदूद्वारा नियंत्रित करता येतात. या वैज्ञानिक सत्याच्या आधारावर जे. जे. सी. स्मार्ट आणि इतर तत्त्वज्ञांनी मेंदू व मन एकच आहेत अशी उपपत्ती मांडली आहे. मनुष्याला जेव्हा आपण मानसिक विधेये लावतो, तेव्हा आपण त्याच्या मेंदूच्या प्रक्रियेचेच वर्णन करीत असतो असे ते मानतात. परंतु हे मत आपाततः चुकीचे वाटते. कारण जेव्हा एखादी व्यक्ती ‘ मी रागावलो आहे ’, ‘ मी विचार करीत आहे ’ अशी विधाने करते तेव्हा ती आपल्यात होत असलेल्या शारीरिक प्रक्रियांचे वर्णन करीत नसते. एवढेच नव्हे तर रागाच्या वेळी किंवा विचार करताना शरीरात प्रत्यक्ष काय प्रक्रिया सुरू असतात हे त्या व्यक्तीला माहीतही नसण्याची शक्यता आहे. मग आपल्याला माहीत नसलेल्या गोष्टीचे ती वर्णन करते असे म्हणणे हास्यास्पद आहे. तसेच व्यक्तीला आपण रागावलो आहोत किंवा विचार करीत आहोत हे कळण्यासाठी आपल्या शरीरात कोणकोणते बदल होतात याची माहिती असण्याची जरूरीही नाही. शिवाय मला जे भावते, जाणवते, अनुभवाला येते ते अन्य व्यक्तीला मेंदू इत्यादी शारीरिक प्रक्रियेचे निरीक्षण करून दिसत नाही. या व अशा कारणामुळे मानसिक पदे आणि शारीरिक पदे एकार्थवाची आहेत हे मत ग्राह्य ठरत नाही.

मन व मेंदू यांचे ऐक्य प्रतिपादन करणारे तत्त्वज्ञ या तार्किक अडचणीतून मार्ग काढण्यासाठी तत्त्वज्ञानात स्वीकारला गेलेला अर्थ आणि निर्देश (sense and reference) यातील भेदाचा वापर करतात. ते असा युक्तिवाद करतात की ज्याप्रमाणे ‘ प्राततर्रा ’ आणि ‘ सायंतारा ’ या पदांचे अर्थ भिन्न असले तरी ती पदे एकाच वस्तूचा निर्देश करतात, त्याप्रमाणे मानसिक विधेये वा पदे आणि शारीरिक विधेये वा पदे यांचा अर्थ एकच नसला तरी ते एकाच प्रक्रियेचा निर्देश करतात. आणि त्या प्रक्रिया म्हणजे मेंदूतील प्रक्रिया होत. म्हणून या उपपत्तीनुसार मानसिक प्रक्रिया व मेंदूतील शारीरिक प्रक्रिया या दोन स्वतंत्र प्रक्रिया नसतात. वास्तवात एकच शारीरिक प्रक्रिया असते. जाणीव ही तिची व्यक्तिगत बाजू आहे. मानसिक प्रक्रिया या वास्तविक मेंदूतील शारीरिक प्रक्रिया असतात असे हे तत्त्वज्ञ मानीत असल्यामुळे त्यांना देहात्मवादी या व्यापक वर्गात घालणे योग्य आहे असे मला वाटते. या उपपत्तीच्या आधारेच पुष्कळ मनोवैज्ञानिक आणि वैद्यक शास्त्रज्ञ यांनी आपले संशोधन चालू ठेवले आहे.

( ५ )

गिल्बर्ट राइल या ब्रिटिश तत्त्वज्ञाने आपल्या ‘ मनाची संकल्पना ’ या ग्रंथात मन हे स्वतंत्र तत्त्व आहे या पारंपरिक मतावर हल्ला केला आहे. रक्ताभिसरण इत्यादी शरीरात चालणाऱ्या प्रक्रियांचे निरीक्षण केल्यास शरीर हे एक अद्‌भूत यंत्र आहे हे सहज पटेल असे देकार्तने म्हटले आहे. तरीपण या यंत्राच्या आत जो विचार, जी जाणीव आहे, या शरीरयंत्राचा जो कोणी ‘ मी ’ प्रेरक आहे तो यंत्री मात्र या यंत्राहून अलग आहे, तो ‘ मी ’ म्हणजेच विचार करणारे अभौतिक द्रव्य असे देकार्त मानतो. अशा तऱ्हेने तो शरीर आणि मन ही दोन स्वतंत्र द्रव्ये मानतो. ही द्वैती भूमिका नंतरच्या तत्त्वज्ञांनी गृहीत धरली आणि त्यातून निर्माण होणारे प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न केला. परंतु या मानवी यंत्रात असे अभौतिक द्रव्य मानण्याची गरज नाही, असे राइलचे मत आहे. या मनालाच तो मानवी यंत्रातील अदृश्य भूत असे म्हणतो. आणि ते भूत गाडून टाकण्याचा प्रयत्न करतो.

मागील लेखात शेवटी नमूद केल्याप्रमाणे मन हे स्वतंत्र तत्त्व आहे असे मानण्यात पारंपरिक विचारवंतांनी घोडचूक केली आहे, असे राइलचे मत आहे. या घोडचुकीला तो ‘ कोटि-प्रमाद ’ म्हणतो. एखाद्या खेळासाठी आवश्यक अशा वस्तूंची यादी करताना त्यात ‘ टीम-स्पिरिट ’ हे नाव घालावे आणि इतर वस्तूंसारखीच ती एक वस्तू आहे असे मानावे ही जशी चूक आहे त्याप्रमाणेच मन ही शरीरासारखीच पण भिन्न प्रकारची वस्तू आहे किंवा मानसिक क्रिया या शारीरिक क्रियेसारख्याच पण भिन्न प्रकारच्या क्रिया आहेत असे मानणे हा कोटि–प्रमाद आहे.

तो आपल्या ग्रंथात एका बाजूने असे दाखविण्याचा प्रयत्न करतो की आत्मा किंवा मन हे स्वतंत्र तत्त्व मानणे मानवी वर्तनाच्या कृतीचे स्पष्टीकरण कर-

अनुक्रमणिका

ण्यास अनुपयुक्त आहे. तसेच ते तार्किक दृष्टया विसंगतही आहे. दुसऱ्या बाजूने तो असे भूत न मानताही मनोविषयक पदांचे चांगल्याप्रकारे स्पष्टीकरण करण्यात येते हे अनेक उदाहरणे घेऊन दाखवतो. उदाहरणार्थ : 'एखादी व्यक्ती **शहाणी** आहे' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा आपण तिचे बोलणे वागणे, शहाणपणाचे असते असे म्हणत असतो. शहाणपणा हा त्या व्यक्तीलाच साक्षात् अनुभवता येणारा आणि अन्य कोणत्याही व्यक्तीला न दिसणारा असा शरीराव्यतिरिक्त एखाद्या अभौतिक द्रव्याचा गुणधर्म आहे असे आपण म्हणत नसतो. तसेच शहाणपणा हा अभौतिक द्रव्याचा गुणधर्म त्याच्या वर्तनातील अभिव्यक्तीहून वेगळा असा नसतो. म्हणून शहाणा या शब्दाने आपण त्या व्यक्तीच्या वर्तनाचेच वर्णन करीत असतो. ज्ञान, स्मृती, भावना इत्यादी अनेक प्रमुख मनोविषयक पदांचे विश्लेषण करून ती पदे अदृश्य अशा अभौतिक किंवा अतिभौतिक पदार्थाचे वर्णन करीत नसून, मानवाच्या वर्तनाचेच वर्णन करतात असे तो दाखवतो.

अशा प्रकारे गिल्बर्ट राइल मन किंवा जाणीव हे स्वतंत्र तत्त्व आहे हे नाकारतो. म्हणून त्याला एक प्रकारचा देहात्मवादी म्हणणे योग्य ठरावे. सर्वसाधारणपणे गिल्बर्ट राइलच्या मताला 'तत्त्वज्ञानीय वर्तनवाद' असे म्हणण्याचा मोह होतो. परन्तु स्वतः राइलला हे पसंत नाही.

( ६ )

स्ट्रॉसन या ब्रिटिश तत्त्वज्ञाने आपल्या 'इन्डिव्हिज्युअल्स्' या ग्रंथात व्यक्तिविषयक एक अभिनव उपपत्ती मांडली आहे. आपण आपल्याविषयी बोलताना उंची, वजन, रंग, स्थान, काल इत्यादी विधेये लावतो. ही विधेये आपण ज्याला आपले शरीर म्हणतो त्याला लागू पडतात. परन्तु आपण आपल्याला विचार, भावना, स्मृती, संवेदना, हेतू, कृती इत्यादी विधेयेसुद्धा लावतो. ही विधेयेसुद्धा आपण ज्या 'मी'ला शारीरिक धर्म लावतो त्याच 'मी'ला लावतो. हे कसे शक्य आहे याचे स्पष्टीकरण करणे आवश्यक आहे.

एका पारंपरिक उपपत्तीनुसार हे मनोधर्म आपण शरीराहून अलग अशा अभौतिक द्रव्याला लावतो आणि शरीरधर्म शरीराला लावतो. पण ही उपपत्ती संयुक्तिक नाही. कारण एक तर यामुळे परमनविषयक ज्ञानाचा प्रश्न कठीण होतो. आणि हे दोन्ही प्रकारचे गुणधर्म एकाच उद्देशाला लावले जात नाहीत असेही शेवटी निष्पन्न होते. दुसऱ्या उपपत्तीनुसार हे गुणधर्म शरीराला लावता येत नाहीत. परंतु दुसरे अभौतिक द्रव्यही अस्तित्वात नाही. म्हणून हे धर्म कुणालाच लावले जात नाहीत. ही उपपत्तीसुद्धा संयुक्तिक नाही कारण मग एखादा अनुभव माझा अनुभव आहे असे कसे म्हणता येईल ? या दोन्ही उपपत्ती नाकारून स्ट्रॉसन असे प्रतिपादन करतो की ( १ ) आपल्या जाणिवेच्या किंवा मनाच्या अवस्था आपण कोणत्या तरी उद्देश्याला लावल्याच पाहिजेत आणि ( २ ) ज्या उद्देश्याला शारीरिक धर्म लावतो त्याच उद्देश्याला आपण मनोधर्मही लावतो.

यावरून तो असा निष्कर्ष काढतो की उंची, वजन इत्यादी शारीरिक धर्म आणि ज्ञान, स्मृती इत्यादी मनोधर्म आपण एकाच उद्देश्याला लावतो आणि तो उद्देश्य म्हणजे व्यक्ती. व्यक्ती ही शरीर व मन या दोन स्वतंत्र घटकांची बनलेली मिश्र संकल्पना आहे, असे मानणे चूक आहे. ती एक अविश्लेषणीय, प्राथमिक संकल्पना आहे. म्हणून व्यक्ती म्हणजे अशी वस्तू की जिला शारीरिक आणि मानसिक धर्म लावता येतात.

व्यक्ती ही मन व शरीर यांच्यापासून बनलेली मिश्र संकल्पना नसून मन व शरीर ही व्यक्ती या संकल्पनेतून निष्पन्न केलेली दोन दुय्यम अंगे आहेत. ज्याप्रमाणे मृत शरीराची कल्पना ही अपूर्ण व्यक्तित्वाची कल्पना आहे त्याचप्रमाणे मरणोत्तर अशरीरी मनाची कल्पना करणे तार्किक दृष्टया शक्य आहे. परंतु असे अशरीरी मनाला ओळखायला काही खूण नाही. दुसऱ्या मनाशी संपर्क साधणे त्याला शक्य नाही. नवीन संवेदना प्राप्त होणे शक्य नाही जुन्या स्मृती हळू हळू विरत जाऊन शेवटी हे अशरीरी अस्तित्वही संपुष्टात येईल. म्हणून मरणोत्तर अशरीरी अस्तित्वाची कल्पना ही आकर्षक नसून भयंकर आहे तसेच ही केवळ तार्किक शक्यता आहे. यावरून स्ट्रॉसन मरणोत्तर अस्तित्व वस्तुतः मान्य करतो असे अनुमान करणे चूक ठरेल.





अशा तऱ्हेने जे. जे. सी. स्मार्ट, गिल्बर्ट राइल आणि स्ट्रॉसन यांच्या व्यक्तिविषयक संकल्पनांचा आपण थोडक्यात आढावा घेतला. हे तिन्ही तत्वज्ञ व्यक्ती या संकल्पनेचे भाषिक व तार्किक विश्लेषण करून असे दाखवतात की मन हे स्वतंत्र तत्त्व आहे आणि व्यक्ती ही मन व शरीर या दोन घटकांची बनलेली आहे असे मानणे संयुक्तिक नाही. व्यक्ती म्हणजे चैतन्ययुक्त शरीर. म्हणून यांना व्यापक अर्थाने देहात्मवादी म्हणता येते.

( ७ )

येथपर्यंत जडवादी सत्ताशास्त्रीय आणि वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून तसेच व्यक्ती, मन, शरीर इत्यादी संकल्पनांच्या तार्किक आणि भाषिक विश्लेषणातून देहात्मवाद कसा मांडला गेला आहे हे आपण थोडक्यात पाहिले. आता नैतिक आणि धार्मिक किंवा आध्यात्मिक दृष्टिकोणातूनही देहात्मवाद स्वीकारणे कसे योग्य आहे हे जे. कृष्णमूर्ती यांच्या विचाराच्या आधारे थोडक्यात पाहू या.

जे. कृष्णमूर्ती हे रूढ व पारंपरिक अर्थाने धार्मिक किंवा आध्यात्मिक नाहीत. कारण ते ईश्वर, आत्मा, मरणोत्तर अस्तित्व, कर्मसिद्धान्त इत्यादी कोणत्याही धार्मिक मानल्या जाणाऱ्या श्रद्धा स्वीकारीत नाहीत. तरीपण माणसाला पवित्र, शांत, मुक्त, संघर्षरहित, प्रेममय, प्रज्ञायुक्त जीवन कसे जगता येईल हा प्रश्न त्यांच्या विचाराचा व जीवनकार्याचा केंद्रबिंदू आहे. अशा प्रकारच्या मनाला किंवा जीवनाला ते 'धार्मिक मन' किंवा 'धार्मिक जीवन' म्हणतात. आपण स्वत: असे जीवन जगत असल्याचे ते सांगतात आणि इतरांनी असे जीवन जगावे म्हणून गेल्या वर्षाहून अधिक काळ ते लोकसंग्रहाचे काम करीत अविरत हिंडत आहेत.

पौर्वात्य आणि पाश्चात्य धर्म आत्मा व देह असा भेद करून आत्मा अमर असल्याचे मानतात. परंतु वास्तवात चैतन्य आणि शरीर असे दोन अलग स्वतंत्र पदार्थ नसून आपण जाणीवयुक्त किंवा सचेतन शरीर आहोत असे ते प्रतिपादन करताता. ज्ञान, स्मृती इत्यादी सर्व अनुभव मेंदूत साठविले जातात. मेंदू हा एखाद्या टेप रेकॉर्डर-सारखा प्रत्येक संवेदनेची नोंद घेत असतो. म्हणून जाणीव किंवा मन हे शरीराहून अलग वस्तुतत्त्व नसून मेंदू, मज्जासंस्था इत्यादीचे कार्य आहे. मेंदू हा एक विद्युत्-रासायनिक किंवा जैविक कॉम्प्युटरच आहे. त्याच्या साऱ्या क्रिया जीवाच्या सुरक्षिततेसाठी, जिवंत राहाण्यासाठी सुरू असतात.

मानवेतर प्राण्यांच्या मेंदूपेक्षा मानवी मेंदू अधिक उत्क्रांत आहे. त्याला स्वयंजाणिवेची क्षमता आहे. म्हणजेच प्रत्येक व्यक्तीला आपण इतर वस्तू, प्राणी व व्यक्ती यांच्याहून निराळे आहोत याची जाणीव असते. या स्वयंजाणीवेतून अहंकेंद्र किंवा 'मी' किंवा 'स्व' निर्माण होतो. आणि केवळ जैविक पातळीवरच नव्हे तर मानसिक पातळीवरही या अहंकेंद्राचे, 'स्व' चे अस्तित्व टिकविण्यासाठी मानवी मेंदूची धडपड सुरू असते. जीवशास्त्राच्या नियमानुसार मृत्यू हा अटळ आहे. तसेच जिवंत प्राण्याला मृत्यूची भीती वाटणे व त्याने मृत्यू टाळण्याचा प्रयत्न करणे हेही नैसर्गिक आहे. परंतु मनुष्याला मृत्यू अटळ आहे हे वैज्ञानिक सत्य माहीत असूनही, आपल्या व्यक्तित्वाचा, 'अहं' चा अंत होऊ नये या इच्छेतून म्हणजेच मृत्यूच्या भीतीतून सुटण्यासाठी मानवी मेंदू आपल्या अमूर्त विचार करण्याच्या शक्तीने अमर आत्म्याची, मरणोत्तर अस्तित्वाची कल्पना निर्माण करतो आणि शरीर मर्त्य असले, तरी आपण अमर आत्मा आहोत या कल्पनेत तो स्वत:ला सुरक्षित समजतो. हे सर्व विचाराचे खेळ आहेत असे कृष्णमूर्ती म्हणतात.

व्यक्ती हे अहंकेंद्र टिकविण्यासाठी सारी धडपड करीत असल्यामुळे तिचे वर्तन अहंकेंद्रित किंवा स्वार्थपरायण होते. प्राणिजीवनाच्या स्तरावर अनुकूल वेदना म्हणजे सुखवृत्ती जीवनास पोषक आणि प्रतिकूल वेदना म्हणजे दु:खवृत्ती जीवनास अपायकारक असते असा सामान्य नियम असल्यामुळे सुखप्रवृत्ती आणि दु:खनिवृत्ती यानी प्राण्यांचे वर्तन नियंत्रित होते. मानवी स्तरावर मात्र या नैसर्गिक प्रवृत्तींना स्वार्थवादी आणि सुखवादी ध्येयवादाचे स्वरूप येते. त्यामुळे वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनातील समतोल व स्वास्थ्य बिघडतात व मग परार्थवाद, अथवा परमार्थवाद, त्याग इत्यादी मूल्ये मानव निर्माण करतो. यामुळे नैसर्गिक जीवन आणि आदर्श जीवन, तसेच विभिन्न आदर्श

व ध्येये यांच्यात संघर्ष निर्माण होतो. यातून अशांती, युद्धे, कलह इत्यादींचा जन्म होतो.

खरे धार्मिक, पवित्र, शांत जीवन जगणे म्हणजे विचारनिर्मित स्वयंकेंद्र, त्याला शाश्वत टिकविण्यासाठी विचारनिर्मित सर्व कल्पनाजाल, सर्व ध्येयवाद, प्रतिमा, भेद यांच्यातून मुक्त होऊन जीवन जगणे. म्हणजेच ज्ञाताच्या बंधनातून मुक्त होणे (freedom from the known). विचाराने निर्माण केलेली ही सर्व कोंडी व त्यातून सुटण्यासाठी चालविलेली व्यर्थ धडपड याचे दर्शन झाले, विचाराची प्रत्येक हालचाल जीवनात आंतर्विरोध, संघर्ष निर्माण करते याचे दर्शन झाले की विचाराची हालचाल थांबते. जीवनात एक आमूलाग्र क्रांती घडते आणि या विचारनिर्मित कोंडीतून जीवन मुक्त होते. माणसापुढे जैविक सुरक्षिततेचा प्रश्न तेवढाच राहातो. मानसिक सुरक्षिततेसाठी चालविलेली सारी धडपड थांबते कारण मेंदूला मानसिक असुरक्षितताच जाणवत नाही. संघर्षात, व्यर्थ धडपडीत वाया जाणाऱ्या शक्तीचे संगठण होते व ती सृजनशील, विधायक कार्य करण्यास उपलब्ध होते. आंतरिक भेद नाहीसे होतात. प्रत्येक कृती वास्तवाच्या दर्शनातून व पूर्णात्म्याने केली जाते. व्यक्ती वास्तवात, वर्तमानात, संपूर्ण अवधानाने जगते. मेंदूच्या एकूण कार्यपद्धतीतच आमूलाग्र क्रांती घडते. कृष्णमूर्ती काही ठिकाणी याला 'नवा मेंदू' म्हणतात. ही अवस्था म्हणजे चालती-बोलती समाधीच होय.

कृष्णमूर्ती म्हणतात, "श्रद्धा, आशा-आकांक्षा, भय, परलोकात सुरक्षितता मिळविण्याची इच्छा इत्यादी गोष्टींना आपण सामान्यतः धर्म म्हणतो. पण ही सर्व विचाराची निर्मिती आहे. तो खऱ्या अर्थाने धर्म नाही. भय आशा इत्यादींच्या पोटी सुरक्षितता मिळविण्यासाठी चालविलेली ती आहे विचाराची धडपड... खऱ्या अर्थाने धर्म म्हणजे जे पवित्र व मंगल आहे त्याचा सर्वसामर्थ्यानिशी, संपूर्ण अवधानाने घ्यायचा शोध. विचाराची लुडबूड जेव्हा संपूर्णपणे बंद होते, मानसिक दृष्टचा जेव्हा विचार व काल संपुष्टात येतात तेव्हाच ते शक्य होते. पण विचाराचा अंत म्हणजे जगात जगण्यासाठी आवश्यक अशा ज्ञानाचा अंत नव्हे. मेंदूने विचाराला योग्य जागी ठेवले, मन संपूर्णपणे शांत झाले तरच जे पवित्र, मंगल, सत्य आहे ते अस्तित्वात येते. या अतीव नीरव शांतीतूनच मांगल्यांचा उदय होतो."

शरीर व मन यात वस्तुतः भेद नाही. मेंदू, मज्जासंस्था आणि आपण ज्याला मन म्हणतो ते एक व अविभक्त आहेत. परंतु विचार मन व शरीर यांची फारकत करून शरीरावर नियंत्रण ठेवण्याचा प्रयत्न करतो म्हणजेच तो या पूर्णात्म्यांत विसंवाद, विभाजन निर्माण करतो. यातूनच विविध प्रकारचे संघर्ष निर्माण होतात. या विचारनिर्मित भेद व संघर्ष यातून मुक्त झाल्यावर पूर्णात्म्याची सुसंवादी गती सुरू होते. येथे जड शरीर व त्यावर नियंत्रण करणारा विवेक अशी वस्तुस्थिती नसते. संपूर्ण शरीरच जाणीवयुक्त संवेदनाशील, प्रज्ञायुक्त होते. मन पूर्णपणे रिते होते. 'मी' किंवा 'अहंकेंद्रा'शिवाय विचाराचे काम चालू राहाते. येथे फक्त शरीर -संवेदनाशील, प्रज्ञायुक्त शरीर- असते. 'मी', 'अहं' नसतो व त्याची जरूरीही नसते. जेव्हा 'मी' शिवाय केवळ शरीर असते, तेव्हा वास्तवाचे दर्शन विकृत होणे शक्य नसते. वास्तवाचे शुद्ध दर्शन होते व त्या दर्शनातून कृती होते. मन रिते करणे, अहंकेंद्र नाहीसे करणे ही विचाराची प्रक्रिया नाही; विचाराचे कार्य नाही. वास्तवाच्या अविकृत दर्शनातून, पूर्ण अवधानातून मन आपोआप रिते होते. आवश्यकतेनुसार विचार, स्मृती यांचा वापर होत असतो. ही मुक्तावस्था, समाधी आहे. या अवस्थेत प्रेम, करुणा, प्रज्ञा, अभय, विनय इत्यादी सद्गुण ही सहजप्रवृत्ती होते. कारण मानसिक सुरक्षिततेसाठी विचाराने निर्माण केलेली महत्त्वाकांक्षा, स्पर्धा, हाव, द्वेष इत्यादी गोष्टी तेथे नसतात.

कृष्णमूर्तींनी धार्मिक मनाचे केलेले हे वर्णन पारंपरिक गूढानुभूती, मोक्षावस्था, निर्वाणावस्था यांच्याशी मिळते-जुळते आहे हे उघड आहे. परंतु येथे आत्मा, ब्रह्म, अमरत्व इत्यादी संकल्पना येत नाहीत. शरीर त्याज्य ठरत नाही. पारंपरिक वर्णन हे आत्मवादी किंवा अनात्मवादी वैचारिक चौकटीतून केले गेले आहे, तर कृष्णमूर्ती करीत असलेले वर्णन देहात्मवादी, वैज्ञानिक विचार चौकटीतून आहे. हे कृष्णमूर्तींना शक्य झाले, कारण त्यांच्या काळातील प्रगत विज्ञानाने जाणीव हे

अनुक्रमणिका






मेंदू, मज्जासंस्था इत्यादींचे कार्य आहे हे दाखवून दिले आहे आणि विशेष म्हणजे त्यांनी सर्व अंधश्रद्धा टाकून वैज्ञानिक दृष्टिकोण स्वीकारला. कृष्णमूर्तींच्या धर्मविषयक विचारांची चर्चा येथे करायची नाही. परंतु देहात्मवाद स्वीकारल्यावर आध्यात्मिक, धार्मिक व नैतिक जीवनाला फाटा द्यावा लागतो असे मानणे बरोबर नाही हे दाखविण्याचा हा प्रयत्न आहे. देहात्मवादी व इहवादी सुखवादी व उपयोगितावादी नीतिशास्त्र स्वीकारू शकतो हे सर्वमान्य आहे. परंतु तो सच्चारित्र्य, संतपण इत्यादी मूल्ये स्वतःमूल्ये म्हणूनही स्वीकारू शकेल. एकूण नैतिक आणि धार्मिक वा आध्यात्मिक दृष्टिकोणातूनही देहात्मवाद त्याज्य ठरत नाही असे वाटते.

( ८ )

मी या तीन लेखांत आत्मवाद, अनात्मवाद आणि देहात्मवाद अशा व्यक्तिविषयक तीन दृष्टिकोणांची चर्चा केली आणि त्यांतील देहात्मवाद मला अधिक युक्त वाटतो असे सूचित केले आहे. अर्थात पहिल्या लेखात म्हटल्याप्रमाणे हे तीनही तत्त्वज्ञानातील दृष्टिकोण असल्यामुळे त्यांतील कोणत्याही दृष्टिकोणाचे तार्किक खंडन करणे म्हणजे त्यातील केवल आकारिक किंवा तार्किक दोष दाखवून तो त्याज्य ठरवणे शक्य नाही. तरीपण देहात्मवादी दृष्टिकोण विज्ञानाशी अधिक जवळचा असल्यामुळे त्याला अनुभवातीत अशा वस्तूंचे अस्तित्व स्वीकारावे लागत नसल्यामुळे वैज्ञानिक दृष्टिकोणातून तो बरोबर वाटतो. आणि दुसरे दोन दृष्टिकोण अंधश्रद्धायुक्त वाटतात. हा दृष्टिकोण स्वीकारल्यावर मागील जन्म, पुढील जन्म, कर्मसिद्धान्त इत्यादी धारणा अंधश्रद्धा ठरतात. ' मी मेल्यावर कोठे जातो ? ' हा प्रश्न ' ज्योत विझल्यावर कोठे जाते ? ' या प्रश्नाइतकाच चुकीचा वाटतो. ज्योत विझल्यावर कोठे जात नाही. ज्वलनाची प्रक्रिया बंद होते. तसेच मनुष्य मेल्यावर कोठे जात नाही. त्याची जैविक प्रक्रिया थांबते. मृत्यू म्हणजे देहांतर नाही; शरीर व आत्मा यांची फारकत नाही. मृत्यू म्हणजे या शरीराची जैविक कार्ये बंद होणे. असा मनुष्य अमरत्वाच्या मागे लागत नाही. तो अंधश्रद्धा, अज्ञान, खोट्या आशा व भीती यांतून मुक्त होतो. त्याचे डोळे परलोकाकडे लागलेले नसतात. तो ' या जन्मावर, या जगण्यावर शतदा प्रेम ' करतो. ' मी जन्माला का आलो ? ' हा प्रश्न त्याला भेडसावीत नाही. त्याच्यापुढे प्रश्न आहे तो मानवी जीवन चांगल्या रीतीने कसे व्यतीत करावे हा. मानवी जीवन उच्च प्रकारे जगणे हेच त्याचे अंतिम ध्येय आहे. अर्थात प्रत्येक देहात्मवादी उच्च प्रकारचे जीवन जगतोच असे नाही. पण हे आत्मवादी आणि अनात्मवादी व्यक्तींबाबतही खरे आहे. परंतु ज्याला चांगले जीवन जगायचे आहे त्याला देहात्मवाद टाकण्याची गरज नाही. एवढेच नव्हे तर त्याचे मंगल जीवन हे वैज्ञानिक सत्यावर आधारित असल्यामुळे तो अधिक सुज्ञ म्हटला पाहिजे. सुज्ञ, संवेदनाशील देहात्मवादी म्हणतो :

हे पवित्र, मंगल मानवी जीवन मला एक-
दाच जगायला मिळाले आहे !
म्हणून त्यातील प्रत्येक क्षण
मला पूर्णत्वाने जगू दे !
मला जे जे शुभ करता येण्याजोगे आहे,
इतरांवर प्रेम व करुणा यांचा जो वर्षाव
करायचा आहे,
तो आजच करू दे । आत्ताच करू दे ॥
जे जे चांगले आहे ते आत्ताच केले पाहिजे
कारण जर मी ते पुढे ढकलले,
किंवा त्यात चालढकल केली,
तर ते कायमचेच राहून जाईल,
कारण मी या मार्गाने परत कधी
येणार नाही ।
परत कधी येणार नाही ॥

( समाप्त )

**जे. एस्. चौधरी**

# व्यवस्थापन : एक शास्त्र

व्यवस्थापन हे कधी शास्त्र होऊ शकेल काय असा प्रश्न काही वर्षांपूर्वी सातत्याने निर्माण केला जात होता. परंतु आज मात्र व्यवस्थापन हे इतर सामाजिक शास्त्रांप्रमाणे एक शास्त्र मानले जाऊ लागले आहे. विशेषतः पाश्चात्त्य देशांत आणि त्यातही भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेत प्रत्येक औद्योगिक व सामाजिक संस्थेचे व्यवस्थापन शास्त्रीय दृष्टि-कोणातून होऊ लागले आहे. आपल्या देशात औद्योगिक क्षेत्रात जसजशी वाढ होत जाईल, तसतसा नवीन व्यवस्थापन तंत्राचा विकास होत जाईल यात शंका नाही. अर्थात व्यवस्थापन काही अंशी कला राहणे अपरिहार्यच मानावे लागेल. कारण व्यवस्थापकाच्या बुद्धिमत्तेचा, कौशल्याचा, चारित्र्याचा, धैर्य व दूरदृष्टीचा परिणाम संस्थेच्या एकूण कारभारावर होणारच. दोन सारख्याच शैक्षणिक गुणवत्तेचे वकील असले तरी दोघेही कमीजास्त प्रमाणात आपल्या व्यवसायात प्राविण्य मिळवतात. आणि हे व्यवस्थापनाच्या बाबतीतही शक्य असते.

अर्थात व्यवस्थापनशास्त्राची तुलना केवळ इतर सामाजिक शास्त्रांशीच केली जाऊ शकते. इतर सामाजिक शास्त्रांतील सिद्धांत व गृहीत तत्त्वे ज्या प्रमाणात समाजाला मार्गदर्शन करू शकतात, तशीच अपेक्षा व्यवस्थापनशास्त्राकडून केली जाऊ शकते. ही गोष्ट लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे, कारण व्यवस्थापनशास्त्राच्या बाबतीत आपण जर अवास्तव अपेक्षा ठेवल्या तर अपेक्षाभंग होण्याची शक्यता जास्त आहे. व्यवस्थापनाची शास्त्रीयता ठरविताना व्यवस्थापनाची व्याख्या, व्याप्ती, त्यातील सिद्धांत, गृहीते व त्यांची उपयुक्तता या सर्व गोष्टींचा विचार होणे अपरिहार्य ठरते. या गोष्टी निश्चित नसतील तर व्यवस्थापनशास्त्राचा पाया डळमळीत राहून त्यापासून अपाय होण्याची शक्यता निर्माण होते. येथे आणखी एक गोष्ट प्रकर्षाने जाणवते, ती म्हणजे इतर सामाजिक शास्त्रांहून व्यवस्थापनशास्त्राचे वैशिष्टय म्हणजे व्यवस्थापन ही एक मानवी प्रक्रिया आहे. कोणतीही संस्था आर्थिक व सामाजिक परिस्थितीवर अवलंबून असते आणि संस्था कितीही बलाढ्य असली, तरी परिस्थिती तिला नमवू शकते हे विसरून चालणार नाही; आणि म्हणून व्यवस्थापनशास्त्रातील सिद्धांत किंवा गृहीते मांडताना विशेष काळजी घेणे गरजेचे असते. विशेषतः कोणतीही संस्था वस्तू किंवा सेवा निर्माण करत नसून काही मूल्ये साकार करीत असते, पैशासारख्या अत्यंत गुंतागुंतीच्या साधनाचा उपयोग संस्थेला करावा लागतो, प्रत्येक संस्थेला अनिश्चिततेमुळे धोका स्वीकारावा लागतो आणि संस्थेच्या अंतर्गत व बहिर्गत परिस्थितीमध्ये सतत बदल होत असतात. या सर्व गोष्टींचा विचार होणे आवश्यक ठरते.

अमेरिकेमध्ये १९ व्या शतकात फेड्रिक टेलरने 'शास्त्रीय व्यवस्थापन' या संकल्पनेचा पाया घातला. त्याच्या शास्त्रीय व्यवस्थापनाच्या कल्पनेने व्यवस्थापनक्षेत्रात मोठी भरच घातली असे नव्हे, तर एक प्रकारची मानसिक क्रांती घडवून आणली, असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही. त्याने व्यवस्थापन पारंपरिक पद्धतीने केले जाऊ नये तर शास्त्रीय दृष्टि-कोणातून ते केले जावे, हा आग्रह धरला. त्यासाठी त्याने स्वतः काल अभ्यास ( Time study ), हालचाल अभ्यास (Motion study ) व श्रम अभ्यास (Fatigue study) यासारखे अनेक प्रयोग केले व एकूण उत्पादनक्षमतेत व कार्यक्षमतेत विलक्षण प्रगती करून दाखवली. परंतु या सर्वांचा अर्थ अनेकांनी चुकीचा लावला व शास्त्रीय व्यवस्थापन हे कामगारवर्गाविरुद्ध असून ते कामगारांची पिळवणूक करते, अशी हाकाटी सुरू केली. त्यामुळे त्याचे शास्त्रीय व्यवस्थापनाचे तत्त्वज्ञान काही काळ तसेच मागे पडले.

परंतु अलिकडे व्यवस्थापनशास्त्रावर अनेक नवीन ग्रंथ प्रसिद्ध झालेले दिसतात आणि त्यामुळे या

अनुक्रमणिका








ज्ञानशाखेचा विकास व विस्तार झपाटयाने होत जाईल याची खात्री वाटते. व्यवस्थापनातील मूलभूत समस्या सोडविण्यासाठी हे ग्रंथ शास्त्रीय दृष्टिकोणातून मार्गदर्शन करतात. विशेषतः सांख्यिकीय सिद्धांत (Statistical Theory), सांख्यिकीय निर्णयमीमांसा (Quantitative Decision Making); क्रियात्मक संशोधन (Operation Research), गुणवत्तानियंत्रण (Quality Control), वस्तूनियंत्रण (Inventory Control), रैखिक कार्यक्रमण (Linear Programming) इ. विषयांवर हल्ली अनेक ग्रंथांची भर पडत आहे. उदा. सांख्यिकीय निर्णयमीमांसेमुळे व्यवस्थापकाला तावडतोब निर्णय तर घेता येतोच, परंतु त्याचबरोबर तो जास्तीत जास्त बरोबर व वस्तुनिष्ठ असल्याची खात्री देता येते. किंवा रैखिक कार्यक्रमण या आधुनिक तंत्रामुळे उपलब्ध साधनांच्या मर्यादेत कोणत्या वस्तूचे किती उत्पादन करावे म्हणजे जास्तीत जास्त फायदा होईल, हे ठरविणे सहज शक्य होते. त्याशिवाय वर उल्लेख न केलेली अशी अनेक व्यवस्थापन तंत्रे विकसित होत आहेत.

कोणत्याही व्यवसायसंघटनेमध्ये आर्थिक व्यवहारांत धोका (Risk) अपरिहार्य आणि अंतर्भूत आहे. असा धोका संपूर्णपणे टाळणे शक्य नसल्यामुळे व्यवस्थापनशास्त्राने संस्थांना धोका स्वीकारण्यासाठी मार्गदर्शन केले पाहिजे. व्यवस्थापनशास्त्राची जसजशी प्रगती होत जाईल, तसतसे संस्थांना चांगले मार्गदर्शन होऊ शकेल. त्याचबरोबर आर्थिकदृष्टचा प्रगती होण्यासाठी काय करणे आवश्यक आहे व त्यादृष्टीने आपले निर्णय योग्य आहेत किंवा नाहीत, हे पडताळून पाहणे हे व्यवस्थापनशास्त्राच्या साहाय्यानेच शक्य होईल. प्रत्येक संस्था – खाजगी वा सार्वजनिक – ही एक सामाजिक संस्था (social institution) मानली जाऊ लागल्यामुळे त्या संस्थेची सामाजिक बांधिलकी निर्माण होते आणि ह्या नवीन विचारामुळे व्यवस्थापनशास्त्राची जबाबदारी वाढत आहे हे नाकारून चालणार नाही.

भारतातील व्यवस्थापनशास्त्राच्या विकासाचा वेग तुलनेने खूपच कमी आहे. व्यवस्थापनाची मूलतत्त्वे व कार्ये याबद्दलच्या शास्त्रीय ज्ञानाचा अभाव व अशा उपलब्ध ज्ञानाकडे दुर्लक्ष या गोष्टी व्यवस्थापनशास्त्राच्या प्रगतीबाबत चिंता निर्माण करणाऱ्या आहेत. आपल्या विकसनशील देशातील आर्थिक, सामाजिक व तांत्रिक प्रश्न जास्त गुंतागुंतीचे होत असताना योग्य निर्णय घेण्याची पात्रता असणारे हजारो व्यवस्थापक निर्माण होणे गरजेचे आहे. त्यासाठी व्यवस्थापकीय ध्येयवाद व कार्यक्षमता असलेल्यांची आज नितांत आवश्यकता आहे. विशेषतः आजचे आर्थिक प्रश्न केवळ कार्यक्षम व्यवस्थापकच सोडवू शकतील असे वाटते. चांगले व्यवस्थापन म्हणजेच आर्थिक व सामाजिक विकास असे समीकरण मांडले, तर ते फारसे वावगे होणार नाही. विकसनशील देशांच्या मागासलेपणाचे प्रमुख कारण म्हणजे व्यवस्थापनातील मागासलेपणा होय (Developing countries are underdeveloped because they are undermanaged). कोणत्याही देशाचा विकास हा बचत व गुंतवणूक यावर अवलंबून असतो हा अर्थशास्त्रज्ञांचा दृष्टिकोण पारंपरिक व जुनाट असून तो तोकडा आहे. कारण शेवटी गुंतवणुकीचे परिणाम किंवा यशापयश व्यवस्थापकांवरच अवलंबून असते. चांगले व्यवस्थापनच आर्थिक व सामाजिक विकास घडवून आणू शकते. व्यवस्थापन हा असा एक कार्यप्रवण करणारा घटक आहे, की तो जर अस्तित्वात नसेल तर उत्पादनसाधने केवळ उत्पादनसाधनेच राहतील. त्यांमधून संपत्ती निर्माण होऊ शकणार नाही.

वरील विवेचनावरून व्यवस्थापनशास्त्राचे वाढते महत्त्व सहज लक्षात येण्यासारखे आहे. या शास्त्राची वाढती गरज लक्षात घेऊन चांगले व्यवस्थापनशास्त्रज्ञ निर्माण करण्यासाठी सर्व स्तरांवर प्रयत्न झाले पाहिजेत. आपल्या देशात व्यवस्थापकीय शिक्षण देणाऱ्या स्वायत्त संस्थांचे जाळे निर्माण केले पाहिजे. एकीकडे बेकारीची समस्या गंभीर स्वरूप धारण करत असतानाच दुसरीकडे मात्र लायक व्यवस्थापकांची चणचण भासते आहे, हे विसरून चालणार नाही. दुर्दैवाने वाढत्या औद्योगीकरणाबरोबर ह्या महत्त्वाच्या प्रश्नाकडे पुरेसे लक्ष दिले जात नाही, ही वस्तुस्थिती आहे. हे जोपर्यंत केले जात नाही, तोपर्यंत सामाजिक व आर्थिक संस्था उल्लेखनीय कामगिरी करू शकणार नाहीत.

विश्वनाथ थोन्टे

# ओडिसीअस एलायतिस

ग्रीसच्या स्वातंत्र्योत्तर काळात ग्रीकसाहित्याने ग्रीकलोकजातभाषेच्या नव चैतन्यदायी आधाराने जे साहित्य निर्माण केले, त्याचे थोर प्रतिनिधी ओडिसीअस एलायतिस ह्यांच्या साहित्याचा थोडक्यात परामर्श घेण्याचा प्रस्तुत लेखाचा हेतू आहे.

१८८० नंतरच्या ग्रीक वाङ्मयीन चळवळीकडे पाहिले तर अभिजात ग्रीक भाषा आणि ' डिमॉटिक ' किंवा लोकवाङ्मयातून आलेली आणि सर्वसामान्यांशी निकटचे नाते असलेली लोकजातभाषा ह्यांच्यात एक अटीतटीचा संघर्ष उभा राहिल्याचे दिसून येते. तथापि, ग्रीसला स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर लोकजातभाषेचे महत्त्व वाढणे अपरिहार्य होते. ह्या भाषेचे प्रखर पुरस्कर्ते कोस्टिस पालामास, यॉआनिस सायकारिस, येऑरिऑस सेफेरिस ह्या ग्रीक साहित्यिकांबरोबरच ओडिसीअस एलायतिस ह्यांचेही नाव सन्मानपूर्वक घेतले जाते.

ओडिसीअस अलेपौदेलिस ऊर्फ एलायतिस ह्यांचा जन्म २ नोव्हेंबर १९११ रोजी आयराक्लिऑन, क्रीट येथे झाला. युवाकालापर्यंतचे त्यांचे आयुष्य अथेन्समध्ये गेले. अथेन्स विद्यापीठातच त्यांनी शिक्षण घेतले. १९४० साली मुसोलिनीने ग्रीसवर आक्रमण केल्यानंतर एलायतिस सेकंड लेफ्टनंट म्हणून युद्ध-आघाडीवर लढायला गेले.

ऐन तारुण्यातच श्रेष्ठ कवी म्हणून एलायतिस ह्यांची प्रतिमा प्रस्थापित झाली. १९३५ साली ग्रीक साहित्यातील नवप्रवाहांना व्यासपीठ उपलब्ध करून देण्याच्या उद्देशाने सुरू करण्यात आलेले Nea Grahmmata ( नवसाहित्य ) ह्या नियतकालिकातून एलायतिस ह्यांनी आपले काव्यलेखन प्रसिद्ध केले. कवितेकडे पाहण्याची त्यांची दृष्टी प्रयोगशील होती. आपल्या लेखनातून त्यांनी आत्मस्फूर्त लेखनाचा ( Automatic writing ) प्रयोग केला. त्यांच्या काव्यातून काही अतिवास्तववादी प्रवृत्ती प्रत्ययास येतात. अतिवास्तववाद्यांनी भरविलेल्या पहिल्या आंतर्राष्ट्रीय कलाप्रदर्शनात एलायतिस ह्यांनी आपले काही कोलाज ठेवले होते. ही वस्तुस्थिती त्यांचे अतिवास्तववाद्यांबरोबरचे साहचर्य दर्शविणारी असली, तरी अतिवास्तवादाचा संपूर्ण स्वीकार त्यांनी केव्हाही केला नाही. १९४८ पासून त्यांनी साहित्य–समीक्षात्मक लेखनही करावयास सुरुवात केली. १९४८ ते १९५२ ह्या कालखंडात एलायतिस ह्यांचे वास्तव्य पॅरिस येथे होते. ह्या चार वर्षांत आंद्रे ब्रताँ, पॉल एल्युआर, आल्बेर काम्यू, रने चार, पाब्लो पिकासो आणि मातिसे ह्यांच्यासारख्या साहित्यिकांचा आणि चित्रकारांचा सहवास त्यांना लाभला. हा सहवासही त्यांचे व्यक्तिमत्त्व अधिक संपन्न होण्याच्या संदर्भात मोलाचा ठरला. १९७९ मध्ये रॉयल स्वीडिश ॲकॅडमीने एलायतिस ह्यांना वाङ्मयाचे नोबेल पारितोषिक देऊन त्यांच्या साहित्यसेवेचा गौरव करताना म्हटले आहे : He is praised "for his poetry, which against a background of Greek tradition depicts with sensuous strength and intellectual clear-sightedness, modern man's struggle for freedom and creativeness."

हा गौरव वस्तुस्थितीनिदर्शक वाटतो; कारण एलायतिस ह्यांनी आपल्या काव्यातून ग्रीक इतिहास, संस्कृती आणि परंपरा ह्यांचे यथार्थ दर्शन घडविलेले आहे. तथापि ग्रीक भूमीत रुजून फुललेली

अशी ही कविता असूनही तिचा चैतन्यपूर्ण आशय विश्वात्मक पातळीवर पोहोचल्याचा प्रत्यय येतो. एलायतिस ह्यांनी आपल्या व्यक्तिगत अनुभव-संचिताचा समूहाच्या अनुभवाशी संबंध प्रस्थापित केला आहे. मानवी मूल्ये, मानवी स्वातंत्र्य, मानवी सर्जनशीलता, आधुनिक मानवाची नैतिक आपत्ती ( Predicament ) ह्यांचे प्रत्ययकारी दर्शन एलायतिस ह्यांच्या काव्यातून घडते. आपल्या कवितेतून त्यांनी नव्या मिथ्यकथा ( Myths) निर्माण केल्या, अनेक नवे शब्द घडवले. बोलीभाषेतील अनेक शब्दांना जिवंतपणे वापरून त्यांना वाङ्मयीन शब्दकळेत सामावून घेतले. श्रेष्ठ कवी काव्याची नवी भाषा घडवीत असतो. प्रतिभाशाली कवित्वाच्या सामर्थ्याचा हा प्रत्यय एलायतिस ह्यांच्या कवितेतून मिळतो. एलायनिसच्या कवितेचे एक अभ्यासक लॉरेन्स ड्यूरेल ह्यांना एलायतिसची ही काव्यभाषा ‘ अभिमंत्रित’ वाटते. ती सार्थही आहे. एलायतिसनी आपल्या कवितेत “ स्वभूमी व स्वभाषाविषयक चिरंतन भूमध्य सागरीय मूल्ये ” ठामपणे व्यक्त केली आहेत. निळाशार ग्रीकसमुद्र, ग्रीकभूमीवरील पाषाण, त्या देशातून वाहणारे वारे ह्या वास्तवाला एलायतिस ह्यांच्या कवितेत एक गहिरा प्रतीकार्थ प्राप्त होतो. अंधारात प्रकाशाचे कवडसे फेकणे हे कवीचे कार्य होय असे एलायतिसना वाटते. त्यांची ही धारणा त्यांनी आपल्या कवितेच्या रूपाने आकारास आणली आहे.

एलायतिस ह्यांच्या काव्याचे तीन टप्पे सांगता येतील : (१) त्यांच्या आरंभीच्या काव्यलेखनावर आधी म्हटल्याप्रमाणे, अतिवास्तववादाचा प्रभाव दिसून येतो; आत्मस्फूर्त लेखन दिसते; गूढाची आणि निसर्गाची ओढही तीव्रतेने जाणवते. (२) यानंतरच्या टप्प्यात अस्तित्वाविषयीची ऐतिहासिक आणि नैतिक जाणीव तीव्रतेने दिसून येते. जगातले मूलभूत स्वरूपाचे बदल झालेले नाहीत, फक्त नवे रूपबंध निर्माण होतात. अभिव्यक्तीचे वेगवेगळे मार्ग शोधण्याचा प्रयत्न होतो, असा विचार कवितेतून व्यक्त झालेला दिसतो. (३) तिसऱ्या टप्प्यात त्यांची आजची कविता येते. ती अधिक चिंतनगर्भ, अनुभवपोक्त आणि व्यामिश्र वाटते.

एलायतिस ह्यांनी आपल्या कवितेतून निर्मिलेल्या निसर्गचित्रांत डाळिंबाचे झाड, सार्वभौम सूर्य, एजियन सागरावर आणि त्याच्या किनाऱ्यावर पसरलेला प्रकाश ह्या साऱ्यांचे जीवनरंग उमटतात. The Mad Pomegranate Tree ह्या कवितेतील काही ओळी ह्या संदर्भात लक्षणीय वाटतात :–

Tell me is it the mad pomegranate tree that greets us afar  
Tossing a leafy handkerchief of cool fire  
A sea about to give birth to a thousand and one times and go,  
To untrodden shores, tell me is it the mad pomegranate tree  
That creaks the rigging aloft in the translucent air ?

Body of Summer ( ग्रीष्म देह ) ह्या कवितेत त्यांनी ग्रीष्म हा एका तरुणाच्या शरीराच्या चित्रातून व्यक्तिरूप केला आहे. डाळिंबाचे झाडही केव्हा केव्हा एखाद्या स्त्रीचे प्रतीक म्हणून अवतरते.

एलायतिस ह्यांच्या कवितेच्या संदर्भात ‘हिरोइक अँड ट्रॅजिक साँग’ हे खंडकाव्य निर्देशनीय आहे. त्यात एका ग्रीक सैनिकाच्या मृत्यूसंबंधीच्या भावना व्यक्त झालेल्या आहेत. महायुद्धाची भयानकता, मानवाचे बलिदान, त्यांना भोगाव्या लागणाऱ्या भीषण वेदना मानवाची परागंदा स्थिती, शून्यमनस्कता, युद्धातील क्रौर्य, त्यातून येणारी हताशता आणि संवेदनशून्यता ह्यांचे तीव्रोत्कट चित्र त्यांनी ह्या खंडकाव्यात उभे केले आहे. ह्या काव्यातील काही ओळी उद्धृत करण्यासारख्या आहेत :—

They grasp snow, the fever burns  
They grasp the hand and it freezes  
They try to bite bread and it drips with blood  
They look at the sky far away but it blackens  
Why why why why should death not bring us warmth

Why such unholy bread
Why such a sky as this where
once the Sun dwelt ! (v)

'अॅक्सिऑन एस्ती' हेही एलायतिस ह्यांचे आणखी एक महत्त्वाकांक्षी खंडकाव्य. Axion Esti याचा अर्थ Worthy it is किंवा 'ते उचित आहे' असाच होतो. संस्कृत 'अस्ति' व ग्रीक 'एस्ती' हे दोन्हीही समानार्थी पण भिन्न भाषेतील शब्द आहेत. पुराणमतवादी ग्रीक चर्चमधील दैवी पूजाविधीत ( Divine Liturgy ) तो नेहमी वापरण्यात येतो. आपली अंतिम निष्ठा प्रकर्षाने व्यक्त करण्यासाठी एलायतिसने (विशेषतः 'ग्लोरिया' विभागात) त्यांचा वापर केला आहे. जरी आपणाला प्रिय जीवनासाठी मूल्य द्यावं लागतं तरी ते "दिलेलं मूल्य उचित आहे" असं मानलं जातं. या खंडकाव्यात ग्रीसचा ऐतिहासिक–सांस्कृतिक वारसा, बायझंटिन परंपरा, तुर्कांनी मिळवलेला ताबा, स्वातंत्र्ययुद्ध आदींचे चित्रण आढळते.

एलायतिसना नवस्वर्गाचे प्रेषित कवी मानण्यात येते. त्यांचा स्वर्ग अन्याय, क्रौर्य, आणि पिळवणूक ह्यांपासून मुक्त आहे. आशा, प्रेम, सत्य आणि स्वातंत्र्य ह्या स्वर्गात आहेत. तो अद्भुत नाही, त्याला वास्तवाचा आधार आहे. तेथे शब्दवृक्ष आहेत. वारे चंदेरी पोषाख परिधान करतात, पक्षी प्रेमाची आनंदगाणी गाऊन आनंद व्यक्त करतात. स्वर्ग म्हणजे एखादी अमूर्त कल्पना नसून मानवाला त्याचा साक्षात्कार करून घेणे शक्य आहे असा विचार 'द सॉवरिन सन' ह्या नाट्यात्मक कवितेतही दिसून येतो. विविध प्रकारचे संघर्ष करीत आणि समर्पणाची भावना ठेवून मानवी समाज एका स्वर्गनिर्मितीच्या दिशेनेच अनिवार्यपणे वाटचाल करीत आहे. असा आशावाद एलायतिस ह्यांच्या या कवितेतून परिणामकारकपणे व्यक्त झालेला आहे. न्यायाधिष्ठित समाजव्यवस्था निर्माण करण्यासाठी प्रत्येक स्त्रीपुरुषाने चिमुकल्या सूर्यात रूपांतरित होणे आवश्यक आहे, असाही विचार त्यांनी आपल्या कवितेत मांडला आहे.

एलायतिस ह्यांच्या अन्य काव्यग्रंथांत ओरिएंटेशन्स ( १९३९ ), द लाईट ट्री अँड फोर्टींथ ब्यूटी ( १९७१ ), द रो ऑफ इरॉस ( १९७२ ), द स्टेप चिल्ड्रन ( १९७४ ) आदींचा समावेश आहे.

अंधारावर कवडसे फेकणारा हा सूर्यकवी अद्याप सूर्यमंडळात परिभ्रमण करीत आहे.

## ऋणनिर्देश

१ ) श्रीमती एलिकी झान्नास, सांस्कृतिक सल्लागार, ग्रीक वकीलात, नवी दिल्ली.

२ ) श्री. न. गो. मणूरकर, मराठवाडा विद्यापीठ ग्रंथालय, औरंगाबाद.

## संदर्भ

1 ) Books Abroad, Vol 49, No.4, Autumn 1975; Oklahoma University, Oklahoma ( U. S. A. )

2 ) The Sovereign Sun : Selected Poems : Kimon Friar. (Temple Universitg Press, 1974, Philadelphia ).

अ. मा. सुतार

# ‘ज्ञानोदय’ आणि महाराष्ट्राचा सामाजिक इतिहास :

गेल्या शतकाचा महाराष्ट्राच्या सामाजिक इतिहासाचा आढावा घेत असताना अनेक साधनांची मदत घेतली जाते. त्यामध्ये ज्ञानोदयाचा प्रथमदर्जाचे साधन म्हणून उपयोग करणे आवश्यक आहे. ज्ञानोदय सन १८४२ मध्ये प्रकाशित झाले, सुरुवातीस ते पाक्षिक होते. हे ख्रिस्ती मिशनऱ्यांमार्फत अमेरिकन मराठी मिशन प्रकाशित करीत असे. आजही हे मासिकाच्या रूपाने चालू आहे.

ज्ञानोदय हे जरी मिशनऱ्यांच्या मालकीचे वृत्तपत्र असले, तरी केवळ धार्मिक बाबीची चर्चा केली जात नव्हती. १९ व्या शतकात घडून आलेल्या सामाजिक व धार्मिक चळवळींची सविस्तरपणे माहिती दिली आहे. बाळशास्त्री जांभेकर ते छ. शाहू महाराज यांच्या कार्याचा वृत्तांत सविस्तरपणे दिलेला आहे. शिवाय त्यांच्या कार्याविषयी व्यक्त झालेली जनतेची मते पत्ररूपाने प्रकाशित झालेली दिसून येतात. त्यामुळे या समाजसुधारकांच्या कार्यातील बारकावे शोधण्यासाठी यांचा निश्चितच उपयोग होतो. म. ज्योतिबा फुले यांच्याविषयी तर पुष्कळ माहिती, त्याचप्रमाणे त्यांच्या भाषणाचे अनेक उतारे दिलेले आहेत. समाजात रूढ असणाऱ्या वाईट चालीरिती नष्ट झाल्या पाहिजेत, ह्या परंपरा हानिकारक कशा आहेत, त्यांच्याद्वारे समाजाची अवनती कशी होते हे अनेक उदाहरणांनी ज्ञानोदयाने स्पष्ट केले आहे. थोडक्यात, ज्ञानोदयाद्वारे तत्कालीन महाराष्ट्राची सामाजिक, धार्मिक व आर्थिक माहिती प्राप्त होण्यास बरीचशी मदत होते.

वेश्यांना लग्नाच्या वरातीमध्ये आणून त्यांना नाचवीत असत. ही चाल नष्ट झाली पाहिजे याबाबत ज्ञानोदय म्हणते, “लग्नात कसबिणीस बोलावून नाच करविणे हे फारच वाईट आणि लाजिरवाणे, ही सदर्हु गोष्ट वास्तविक आहे; आणि असे करण्यास जर शास्त्राधार असेल तर ते शास्त्रच खराब व ईश्वरीकृत नव्हे. कारण असली भ्रष्ट चाल चालवायास ईश्वराच्याने सांगवत नाही परंतु आम्हीच चाल चालवीत आहों - - - - तर सर्व सुज्ञ हिंदूनी या चालीपासून आपणावर बट्टा आहे असे समजून ती सोडावी हे त्यांस योग्य आहे.”[१]

पुरोहित, गोसावी, बैरागी इ. लोक कोणत्याही प्रकारचे काम करीत नाहीत, केवळ दुसऱ्याच्या अन्नावर जगतात. अशा प्रकारे समाजावर भार असणाऱ्या लोकांचा बंदोबस्त व्हावा असा विचार आलेला आहे. ‘भट्ट, संन्यासी, गोसावी, बैरागी, फकीर, आदिकरून धर्माच्या आश्रयाने भीक मागणारे ढोंगी जितके या हिंदुस्थानात आहेत तितके या दुसऱ्या कोणत्याही देशात नसतील. हे गांधिल माशांचे भाऊबंद शरीराने इतके बळकट व पुष्ट असतात कीं, जे मजूर लोकांच्या बरोबरीने रोजीमदारीने काम करण्यांचे मनात धरतील तर मजुरापेक्षा दोन कष्ट जास्ती करतील.[२]

म. फुले यांना अस्पृश्यांकरिता शाळा सुरू करावी याची प्रेरणा मिशनरी शाळेकडून मिळाली. ते म्हणतात, ‘प्रथम मनात आले कीं आईच्या योगानें मुलांची जी सुधारणूक होते, ती फारच चांगली आहे; म्हणून त्या लोकांच्या मुलींचीच शाळा प्रथम घालावी. आणि असा विचार करितां करितां मी एका मित्रासुद्धा अहमदनगरास जाऊन तेथे अमेरिकन मिशन खात्यातील फारा मडमीच्या कन्याशाळा पाहिल्या आणि पाहून मला मोठा आनंद झाला. कारण की त्या चांगल्या रीतीने चालल्या होत्या’[३]

मुलीच्या लग्नावेळी, मुलीचा पिता पैसे घेत असे आणि वयाचा विचार न करता वृद्धालाही

तो मुलगी देत असे. याविषयी ज्ञानोदय म्हणते, 'मग तो लग्न करणारा ८० वर्षाचा थेरडा असून केवळ 'माईचा बाप' असला तरी चिंता नाही. एकदा त्याने बाप मागेल तितके रुपये त्यांच्या उरावर घातले म्हणजे, लग्नाचे दुसरे दिवशी बायकोच्या हातात झोळी देऊन आपण नारळाची आई हातात घेऊन भिक्षेस निघाला, तरी मुलीचा बाप काही बोलायचा नाही.'[४]

पुण्यामध्ये ८ मार्च १८६० रोजी एका विधवेचा विवाह झाला. त्या बाबत ज्ञानोदय म्हणते, 'या महाराष्ट्र देशांत एका ब्राह्मणी विधवेचा पुर्नविवाह झाला हे लिहिण्यास आम्हास फारच आनंद वाटतो. अलीकडे बंगाल्यात उंच जातीच्या देखील ब्राह्मणी विधवांची पुष्कळ लग्नें झाली. परंतु इकडील हिंदुनी अद्याप त्यांचा कित्ता घेतला नव्हता. बापड्या ब्राह्मणी विधवांस किती दुःखे व पापाचे किती मोह आहेत, हे मनात आणून आम्हांस त्यांची फार दया येती'[५]

सावकारलोक विशेष करून मारवाडीलोक शेतकऱ्यांना लुबाडीत असत. त्या विषयी, "जे पिकवावे ते बहुत करून पट्टीच्या भरीस घालावे, पट्टीवारुन जें कांही राहिले त्यातून अर्धे बारा बलुते व हाकदार नेतात, बाकी जे राहिले ते मारवाडी नेतो. अशी या शेतकरी लोकांची चहूंकडून बुडणूक आहे तर पुढे या रयतेची सुधारणूक कोणत्या प्रकारे व्हावी?"[६]

ब्रिटिश राजवट भारतात आल्यापासून दारूचे व्यसन लोकांचे वाढले. ते आटोक्यात आणण्यासाठी प्रयत्न झाला पाहिजे असे मत ज्ञानोदयाने व्यक्त केले होते. 'जेव्हां इंग्लिश सरकारनें हा देश हस्तगत केला, तेव्हां येथे दारूचा अनर्थ फार थोडा होता. वजनदार लोकात तर निषिद्धच होता. आणि त्या मोठ्या लोकांची चाल पाहून व सरकारच्या बंदोबस्तावरून सामान्य लोकांतहि हा अनर्थ वृद्धिंगत नव्हता. परंतु इंग्लिश राज्य झाल्यापासून वृद्धिच होत चालली आहे, कारण की मोठमोठे इंग्लिश लोक पितात म्हणून त्यांच्या देखोदेखीने इतर लोकांतहि पसरले, तेव्हां येथे प्रतिवर्षी केवढे लोक छाकटे होऊन मरतील.'[७]

सरकारने शाळेमध्ये इंग्रजीं भाषेच्या ऐवजी मातृभाषेतून शिक्षण द्यावे. मातृभाषेचे ज्ञान चांगल्या रीतीने अवगत झाल्यानंतरच इंग्रजी भाषेतून शिक्षण द्यावे. याविषयी ज्ञानोदय स्पष्ट करते, 'तर सरकारने मिशनरी लोकांचा कित्ता घ्यावा. युरोपियन शिक्षक विलायतेहून उतरले म्हणजे यांस एतद्देशीय भाषांचा चांगला अभ्यास करावयास लावावे आणि ज्या मुलांना स्वभाषेचे ज्ञान नाही त्याला इंग्रेजी शिकावयास घेऊ नये. आम्हास हे बरोबर वाटते, ज्याला स्वभाषा चांगली येत नाही त्याला बहुतकरून कोणतीहि परभाषा चांगली येणार नाही.'[८]

ब्रिटिश राज्यकर्ते जरी ख्रिस्ती धर्माचे पुरस्कर्ते असले, तरी त्यांनी आपल्या सरकारी शाळेमध्ये आपल्या धर्माचा प्रसार करणे योग्य होणार नाही. त्यांनी धर्मातीत दृष्टिकोन स्वीकारला पाहिजे. 'सरकारने शाळा घालून लोकांस धर्म शिकवून ख्रिस्ती धर्मात आणावे हे सरकारास योग्य नाही असे आम्ही शंभरदा सांगितलेच आहे. लोकापासून कर घेऊन त्यांचा धर्म बुडवावा आणि जबरदस्तीने आपला धर्म चालवावा असा ख्रिस्ती धर्म नाही... रयतेचा पैका घेऊन धर्म शिकविणे जुलूम आहे.'[९]

वर नमुद केलेल्या उदाहरणांप्रमाणे अनेक उदाहरणे ज्ञानोदयामध्ये दिसून येतात. ज्या वृत्तपत्रांनी सामाजिक चळवळींना गेल्या शतकामध्ये प्रेरणा व गती दिली, त्यांमध्ये ज्ञानोदयाने निश्चितपणे महत्वाची कामगिरी केली आहे असे म्हणावे लागेल.

संदर्भ—

१ ज्ञानोदय–१५ जानेवारी, १८५३.
२ ज्ञानोदय–२ मे, १८५९.
३ ज्ञानोदय–१५ एप्रिल, १८५३.
४ ज्ञानोदय–१५ ऑगस्ट, १८५४.
५ ज्ञानोदय–२ एप्रिल, १८६०.
६ ज्ञानोदय–१ आक्टोबर, १८४८.
७ ज्ञानोदय–१५ डिसेंबर, १८४७.
८ ज्ञानोदय–१६ मे, १८५९.
९ ज्ञानोदय–१६ फेब्रुवारी, १८५२.

गणेश थिटे

# संस्कृत साहित्यात विट्ठल

विट्ठल ही मुख्यत: महाराष्ट्रातील आणि महाराष्ट्राजवळील काही प्रदेशातील एक लोकप्रिय देवता आहे. ही देवता शंकर, विष्णू ह्यांसारख्या देवतांच्या तुलनेने अर्वाचीन आहे; परंतु तिच्यात वैष्णव अंश खूपच आहेत. संत-साहित्यात विट्ठलाचे स्थान महत्त्वाचे आहे. मात्र अभिजात संस्कृत साहित्याशी विट्ठलाचा संबंध येत नाही. मध्ययुगीन मराठी साहित्याचा कालखंड आणि संस्कृत साहित्याच्या अध:पतनाचा कालखंड हे स्थूलमानाने एकच आहेत. संस्कृत साहित्याच्या अध:पतनकालखंडातही जुन्या सुप्रतिष्ठ देवतांच्या स्तुतिपर रचना किंवा त्यांविषयीची काव्यनिर्मिती ज्या मानाने होत राहिली त्यामानाने विट्ठल ह्या देवतेवर संस्कृतमध्ये रचना झाली नाही. ह्याची मुख्य कारणे तीन. प्रथम म्हणजे विट्ठल ही प्रादेशिक देवता; तर संस्कृत ही अखिल भारतीय भाषा. त्यामुळे संस्कृतमध्ये अखिल भारतीय अशा देवतांवरच जास्त रचना झाल्या. दुसरे कारण म्हणजे विट्ठल ही प्रामुख्याने बहुजनसमाजाची देवता होती. तिच्या भक्तांमध्ये अभिजात संस्कृत काव्याचा आणि शास्त्रांचा अभ्यास करणाऱ्या पंडितांचा समावेश जवळजवळ नव्हताच. ह्या पंडितांमध्ये शिव, कृष्ण / विष्णु ह्या देवताच प्रिय होत्या. तिसरे थोडेसे दूरान्वयाचे पण महत्त्वाचे कारण म्हणजेच उच्चवर्णीय लोकांच्या सुप्रतिष्ठित व विकासमान दोन्ही प्रकारच्या कर्मकांडांमध्ये विट्ठलाला स्थान नव्हते. गणपती आणि लक्ष्मी ( किंवा स्त्रीदेवतेची अन्य रूपे ) ह्या देवतांना संस्कृतमधील विकासमान अशा कर्मकांडात मोठे स्थान लाभले. विट्ठलाचे स्थान संस्कृत कर्मकांडात फार अत्यल्प होते. विट्ठलाशी संबंधित असलेले कर्मकांड म्हणजे मुख्यत्वेकरून वारी, कीर्तन, भजन, नामस्मरण, एकादशीचा उपवास इत्यादी होते व त्यांचा आधार मराठी भाषाच होता. साक्षात् विट्ठलाचे पूजन व अन्य उपचार ह्या संदर्भात थोडी संस्कृत रचना झाली पण ती संख्येने अल्प आहे. खरे म्हणजे संस्कृतमध्ये विट्ठलविषयक थोडी का होईना रचना झाली हेच महत्त्वाचे आहे. प्रस्तुत लेखात विट्ठलविषयक काही संस्कृतरचनांचा परिचय करून देणे अभिप्रेत आहे. मात्र प्रस्तुत लेख अगदी सर्वसमावेशक नाही.

पद्मपुराणात ( आनन्दाश्रमातर्फे प्रकाशित ) ( ६.१७६.५६–५८ ) विट्ठलाचा द्विभुज विष्णु आणि भुक्तिमुक्तिप्रद अशा स्वरूपात उल्लेख आहे. **पंढरीमाहात्म्य** ह्या विट्ठल दाजीशास्त्री धारूरकर ह्यांनी संपादित (मुंबई, शक १८२५) पुस्तकातही वेगवेगळ्या पुराणांतील म्हणून विट्ठलविषयक काही श्लोक उद्धृत केले आहेत. पुराणांतील म्हणून उद्धृत केलेले हे श्लोक संस्कृत साहित्यातील असले तरी त्यांच्या कालनिर्णयाबाबत काही निश्चित विधान करणे कठीण आहे.

**बृहत्स्तोत्ररत्नाकरात**[१] पाण्डुरङ्गविषयक काही स्तोत्रांचा समावेश आहे. त्यातील पहिल्या म्हणजे विट्ठलहृदयस्तोत्र ह्या स्तोत्राच्या अखेरीस ते भविष्योत्तरपुराणातील पांडुरंगमाहात्म्यातून घेतले असल्याचा उल्लेख आहे. ह्या स्तोत्राच्या प्रास्ताविक भागातील बाराव्या श्लोकात पंढरपूर ह्या अर्थी पांडुरंग असा शब्द वापरलेला दिसतो; तसेच हे भगवान विष्णूचे श्रेष्ठ स्थान असल्याचेही तेथे म्हटले

१. निर्णयसागर आवृत्ती, मुंबई १९९३ (चौदावी आवृत्ती), (दुसरा भाग), पा. ७०४–७१४.









अनुक्रमणिका

आहे. नंतर विट्ठलहृदय ह्या स्तोत्राचा समावेश आहे. त्यात पहिल्यांदा परब्रह्म हा ऋषि, श्रीविट्ठल ही देवता, अनुष्टुभ् हा छंद, इत्यादी माहिती आली आहे. पुढे विट्ठलाची वेगवेगळी नावे घेऊन तो माझ्या अमुक अमुक अवयवांचे रक्षण करो अशी प्रार्थना केली आहे. त्यात अवयवांची नावे आणि विट्ठलाची नावे ह्यात काही वर्णसाम्य साधण्याचा प्रयत्न असून त्यायोगे तेथे एका प्रकारचे यात्वात्मक सामर्थ्य आणले आहे. उदाहरणार्थ पहा– चिबुकं चिन्मयः पातु ग्रीवां मे गरुडध्वजः । (३३) किंवा कटिं पातु कटिकरो जघनं तु जनार्दनः । (३७). पुढे विट्ठलाने वेगवेगळ्या दिशांमध्ये रक्षण करावे, वेगवेगळ्या ठिकाणी रक्षण करावे आणि आपल्या जवळच्या वेगवेगळ्या गोष्टींचे रक्षण करावे अशी प्रार्थना केली आहे. नंतर विट्ठलाची वेगवेगळी नावे उच्चारून त्याला नमस्कार केला आहे. त्यांतील काही नावे विष्णूची नेहमीची आहेत. त्या नावांमध्ये केशव, नारायण, इत्यादी सुप्रसिद्ध चौवीस नावेही आहे. पण पंढरिनाथ (७५), भीमातीरनिवासिन् (७५), इष्टिकारूढ (७६), समपाद (७६), कटिविन्यस्त-हस्त (७६) ही नावे खास विट्ठलाची द्योतक आहेत.

ह्यापुढील विट्ठलकवच हे स्तोत्र पद्मपुराणातील सूतशौनकसंवादातून घेतले असल्याचे त्या स्तोत्राच्या शेवटी म्हटले आहे. ह्याही स्तोत्रात विट्ठलाची म्हणजे व्यापक अर्थाने विष्णूची वेगवेगळी नावे उच्चारून तो माझ्या अमुक अमुक अवयवाचे रक्षण करो असे म्हटले आहे.

ह्यानंतरच्या स्तोत्राचे नाव पद्मपुराणान्तर्गत विट्ठलाष्टोत्तरशतनामस्तोत्र असे आहे. त्यातही काही नावे विष्णूची सर्वसामान्य नावे ह्या प्रकारची असून विट्ठल, पुण्डरीकक्षेत्रवासिन् इत्यादी काही नावे खास विट्ठलाची आहेत. स्तोत्राच्या शेवटी सांकेतिक फलश्रुती आहे.

ह्यानंतरचे स्तोत्र पांडुरंगाष्टक ह्या नावाचे असून ते शंकराचार्यकृत असल्याचे म्हटले आहे. ते भुजंग-प्रयात ह्या वृत्तात असून त्यात नऊ श्लोक आहेत. परब्रह्मलिङ्गं भजे पाण्डुरङ्गम् । असे ध्रुवपद पहिल्या आठ श्लोकांमध्ये दिसते. नववा श्लोक फलश्रुती ह्या स्वरूपाचा आहे. पहिल्या श्लोकात विट्ठल भीमरथी-च्या काठी येऊन राहिल्याचा उल्लेख आहे. दुसऱ्या श्लोकात तो विटांवर सम पद्धतीने पाय ठेवून उभा असल्याचा उल्लेख आहे. विट्ठलाने कंबरेवर हात ठेवले आहेत ह्याविषयी पुढीलप्रमाणे रम्य कल्पना केली आहे––

प्रमाणं भवाब्धेरिदं मामकानां
नितम्बः कराभ्यां धृतो येन तस्मात् ।

म्हणजे माझ्या भक्तांना भवसागर कमरेइतकाच खोल आहे, ते माझ्या भक्तीने भवसागर सहजपणे तरून जाऊ शकतील हे जणू सुचवण्यासाठी विट्ठलाने कमरेवर हात ठेवले आहेत अशी येथील कल्पना आहे. बाकीचे श्लोक सर्वसामान्य वर्णन करणारे असून त्यात कविप्रतिभेचा आढळ होत नाही.

गोपालाचार्यकृत विट्ठलभूषण ह्या ग्रंथात हेमाद्रीच्या ग्रंथातून उद्धृत केलेले पौण्डरीकक्षेत्रासंबंधीचे श्लोक आहेत.[२]

मोरोपंतांनी संस्कृतमध्ये पुष्कळ काव्यरचना केली आहे.[३] ती प्रायः चित्रकाव्य ह्या स्वरूपाची आहे. त्यापैकी पांडुरंगावर पाच स्तोत्रे[४] आणि विट्ठल-विषयक एक आरती[५] ह्यांचा उल्लेख येथे करणे प्रस्तुत होईल. पांडुरंगविषयक स्तोत्रांपैकी पहिले स्तोत्र अनुष्टुप्-छन्दामध्ये असून त्यातील श्लोक खास मोरोपन्ती यमकांनी नटलेले आहेत. उदाहरणार्थ पुढील श्लोक पहा.

प्रसादं कामये नित्यं समदं पाण्डुरङ्गजम् ।
नवोच्चैःश्रवसं नित्यं समदं पाण्डुरं गजम् ।।१।।
वन्दे निजयशःपाननिष्ठं तं स्वरसादरम् ।
शुद्धप्रेम्णामिष्टकायां तिष्ठन्तं स्वरसादरम् ।।२।।

---

२) पहा पां. वा. काणे, हिस्टरी ऑफ् धर्मशास्त्र, ४, पुणे, १९५३, पा. ७१७.
३) संपादक द. रा. पराडकर, पुणे, शक १८३८.
४) वरील ग्रंथ, पा. ३६१- ३७३.
५) पा. ३९३.

येथे दुसऱ्या श्लोकात पांडुरंगाच्या विटेवर उभे राहण्याचा उल्लेख आहे. ह्याच स्तोत्रातील चौथ्या श्लोकात पांडुरंगाच्या विट्ठल ह्या नावाचाही उल्लेख आहे. अकराव्या श्लोकात असे म्हटले आहे की विट्ठलाने ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र आणि संकरज सगळ्यांचाच उद्धार केला आहे. पंधराव्या, सोळाव्या सत्ताविसाव्या आणि अठ्ठाविसाव्या श्लोकात पंढरपुराचा पांडुरंगपुर म्हणून उल्लेख आला असून सतराव्या श्लोकातील "चत्वर" ह्या शब्दाने पंढरपुरातील "चौफाळचा"चा उल्लेख केला आहे. बाविसाव्या श्लोकात भीमरथीचा उल्लेख आहे. आणि एकोणतिसाव्या श्लोकात तिला चंद्रभागा असे म्हटले आहे. एकतिसाव्या श्लोकातील विट्ठल शब्दाची व्युत्पत्ती लक्षणीय आहे. विदा ज्ञानेन ठान् शून्यान् लाति गृह्णाति विठ्ठलः । निरुक्तमिदमस्माकं चरमं परमं बलम् ॥ ह्याचा अर्थ "विदा म्हणजे ज्ञानाने ठ म्हणजे शून्य असलेले म्हणजेच मूर्ख असे जे लोक त्यांना लाति म्हणजे स्वीकारतो तो विठ्ठल;[६] आणि ही व्युत्पत्ती हेच आमचे मोठे सामर्थ्य आहे." ह्या स्तोत्रात अन्तर्यमकादी यमकाचे अनेक प्रकार वापरले आहेत.

दुसरे पांडुरंगस्तोत्र पाच श्लोकांमध्ये पज्झटिकावृत्तात आहे. तेही यमकालंकाराने नटलेले आहे. तिसऱ्या स्तोत्रात तेत्रीस श्लोक असून ते द्रुतविलंबित (१ ते ३२) आणि अनुष्टुभ् (३३) ह्या वृत्तांमध्ये आहे. द्रुतविलंबित वृत्तातील श्लोकांत चौथ्या चरणामध्ये एक अन्तर्यमक साधण्याचा प्रकार संस्कृत साहित्यात रूढ आहे. कालिदासासारख्या शब्दालंकारात विशेष रस न घेणाऱ्या महाकवीनेही रघुवंशाच्या नवव्या सर्गामध्ये ह्या प्रकारच्या यमकाचा विपुल वापर केलेला आहे. चौथे पांडुरंगस्तोत्र स्रग्धरावृत्तात असून त्यात चौवीस श्लोक आहेत. पाचवे स्तोत्र स्रग्विणीवृत्तात असून त्यातील श्लोक यमकाने युक्त आहेत. विट्ठलविषयक आरतीसुद्धा यमकाने युक्त आहे. संस्कृतमध्ये प्रत्येक श्लोकात यमक नसते. मराठी श्लोकांमध्ये असते. मोरोपंतानी यमकयुक्त रचना संस्कृतमध्ये केली ती मराठीच्या प्रभावामुळेच.

आपापल्या प्रिय देवतेची स्तुती करण्याचा "सहस्रनाम" हा एक लोकप्रिय प्रकार आहे. संस्कृत भाषेत एकाच अर्थाचे (अगदी पूर्णपणे नव्हे पण स्थूलमानाने समानार्थी) शब्द निर्माण करण्याची क्षमता आहे. त्यामुळे संस्कृतमध्ये अनेक देवतांची सहस्रनामे आहेत. कवि मुकुंदराय ह्यांनी **विट्ठलसहस्रनाम**[७] रचलेले आढळते. मुकुन्दरायांनी स्वतःची माहिती देताना आपण वासिष्ठ गोत्री असून आपले पूर्ण नाव मुकुंद गणेश जोशी असल्याचे म्हटले आहे. मानवांना भवबन्धनातून मुक्त होण्याचे साधन कोणते असे रुक्मिणीने विट्ठलाला विचारले असता तिने हा प्रश्न पुण्डरीकाला विचारावे असे विट्ठलाने सांगितले. तेव्हा पुण्डरीकाकडे रुक्मिणी गेली आणि त्याने तिला विट्ठलसहस्रनाम सांगितले अशी कथा प्रारंभी दिली आहे. ह्या विट्ठलसहस्रनामातील काही नावे खास विट्ठलाचीच म्हणून म्हणता येतील अशी आहेत: उदाहरणार्थ पंढरीश, पांडुरंग, विट्ठल, नामदेवपयः प्राशी इत्यादी; तर काही विष्णूची नेहमीची नावे त्यात समाविष्ट केली आहेत. उदाहरणार्थ माधव, मुकुन्द, दामोदर, नारायण इत्यादी; तर काही नावे अशी आहेत की ती कुणाही देवतेच्या सहस्रनामावलीत शोभू शकतील अशी आहेत. – उदा. महारूप, शूर, सर्वेश्वर, इत्यादी.

भारत-इतिहास-संशोधक-मंडळाच्या हस्तलिखित-संग्रहात काही विट्ठलविषयक हस्तलिखिते पाहण्यास मिळाली[८]. त्यातील **पाण्डुरङ्गमन्त्रजपः** (क्र. ५०–२४१) हे हस्तलिखित अतिशय अशुद्ध असून त्यात

६) तुलना करा:– विट्ठलऋङ्मन्त्रसारभाष्यातील विट्ठल शब्दाची पां. वा. काणे, (हिस्टरी ऑफ् धर्मशास्त्र, ४ पा. ७५१ टीप १६३६) ह्यांनी उद्धृत केलेली व्युत्पत्ती– विद् वेदनं तेन ठाः शून्याः तान् लाति स्वीकरोति ।

७) ह्याची मुद्रित प्रत माझे स्नेही श्री. रा. शं. नगरकर ह्यांनी आपल्या वैयक्तिक ग्रंथसंग्रहातून मला उपलब्ध करून दिली. ह्याच पुस्तकात एक श्रीविट्ठलस्तोत्रम् हे संस्कृतस्तोत्रही समाविष्ट आहे.

८) ही हस्तलिखिते पाहण्यास परवानगी दिल्याबद्दल संस्थेच्या अधिकारिवर्गास धन्यवाद देत आहे.

पांडुरंगाच्या मंत्राच्या जपाविषयी माहिती आहे. पाण्डुरङ्गमन्त्राचा ऋषी पुण्डरीक, देवता विठ्ठल आणि विनियोग विठ्ठलप्रीत्यर्थं आणि चतुर्विध-पुरुषार्थसिद्धीसाठी करावयाचा आहे. दुसरे एक हस्त-लिखित (क्र. ४१–१६१) **पाण्डुरङ्गमाहात्म्य** ह्या नावाचे असून त्यात पुण्डरीकक्षेत्रातील विविध तीर्थांचे वर्णन आहे. **विठ्ठलप्रतिष्ठा** (क्र.८६–३८; रा. कृ. थिटे–संग्रह) ह्या हस्तलिखितात विठ्ठल-मूर्तीच्या स्थापनेच्या कर्मकांडाचे तपशील दिले आहेत.

**प्रसामान्य**

संस्कृतमधील विठ्ठलविषयक साहित्याचे मूल्य-मापन करताना असे म्हणता येईल की ते काव्य-दृष्टया अत्यंत निकृष्ट दर्जाचे आहे. त्यात उत्कट भक्ती, प्रतिभेची चमक इत्यादींचा अभाव असून केवळ सांकेतिकता आहे. संस्कृतच्या अधःपतनाच्या कालखंडात निर्माण झालेले हे श्रेष्ठ दर्जाचे नसावे ह्यात नवल नाही. संस्कृतमधील विठ्ठलविषयक साहित्याचा निकृष्ट दर्जा ह्याच कालखंडात मराठीत झालेल्या संतांच्या साहित्यातील विठ्ठलविषयक रचनांमध्ये कित्येकदा आढळणाऱ्या श्रेष्ठ दर्जाच्या तुलनेत विशेषच जाणवतो. "कांदा मुळा भाजी अवघी विठाबाई माझी" ह्या ओळीतून प्रतीत होणारा चैतन्यमय, उत्कट साक्षात्कारी अनुभव विल-क्षण प्रभावकारी ठरतो. ह्या दर्जाचे काव्य संस्कृत-मधील विठ्ठलविषयक साहित्यात आढळत नाही.

## साभार पोच

* **'मानव आणि मार्क्स' :–** प्रभाकर पाध्ये; श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवारपेठ, पुणे–३०, १९८०; पृ. ६+२३२; किंमत ३० रुपये.
* **'पॉलिटिकल इंडिया अँन्ड लीडरशिप इन विदर्भ :–** (इंग्रजी) संपा. डॉ. पी. एल्. जोशी; नागपूर विद्यापीठ प्रकाशन, नागपूर, १९८०, पृ. ३३८; किंमत ५० रु.
* **'ऋतुस्पर्श'** – अशोक बेंडखळे, पालविका प्रकाशन, अंधेरी (पूर्व), मुंबई; १९८०; पृ. ११२; किं. १० रु.
* **'तीस वर्षांचे मूल'** (कवितासंग्रह) – प्रा. माधव थोरात; मल्लिकार्जुन प्रकाशन, कोपरगाव (जि. अहमदनगर); १९८०; पृ. ४८; किं. ५रु.
* **'समग्र क्रांती'** – संपा. वि. सी. जोशी; विचार प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८०; पृ. ११४; किं. २४ रु.
* **'कर्फ्यू आणि इतर कथा'** – नागनाथ कोत्ता-पल्ले, पृथक प्रकाशन, औरंगाबाद; १९८०; पृ. १२७; किं. १५ रु.
* **'दिवसाच्या अंधारात'** (कादंबरी) अनंत कदम; अकॅडेमिक असोशिएट्स प्रकाशन; २१, बाग–ए–अब्बास, कफ परेड, मुंबई ४०० ००५; १९८०; पृ. ११२; किं. १५ रु.
* **'ए नेशन विदाउट ए नॅशनल लँग्वेज'** (इंग्रजी ग्रंथ) –गोपाळराव एकबोटे; प्रकाशक, मराठी साहित्य परिषद, आंध्रप्रदेश; १९८०; पृ. ५६; किं. ८ रु.
* **'संस्कृत नाटके आणि नाटककार'** – गोविंद केशव भट; श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे; १९८०; पृ. २२८; किं. ३० रु.
* **आधुनिक आरण्यके व एका मूर्तिभंजकाचे विचार** – कै. न्या. धुं गो. विनोद; संपा. प्र. रा. दामले; सिद्धाश्रम प्रकाशन, पुणे ३०; १९८०; पृ. ११८; किं. १५ रुपये.
* **'कवडसे'** (कवितासंग्रह) – संपा. दिलीप मालवणकर, रविंद्रनाथ प्रकाशन, उल्हासनगर, (जि. ठाणे); १९८०; पृ. ५४; किं. ६ रुपये.
* **'अस्तोदय'** (खंडकाव्य) – कवी शंकर शाम-राव काळे (चंद्रचूड); काळे ब्रदर्स पब्लिकेशन्स, पुणे; पृ. ६०; किंमत ५ रुपये.

अनुक्रमणिका

## ग्रंथ-परीक्षण

**' राजवाडेकृत ज्ञानेश्वरीचे व्याकरण '** : संपा. डॉ. शं गो. तुळपुळे; प्रका. महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृति मंडळ, मुंबई; पृष्ठे १४+२७४; किंमत २० रु.

ज्ञानेश्वरीची प्रस्तावना आणि ज्ञानेश्वरीतील मराठी भाषेचे व्याकरण हा ग्रंथ स्व. वि. का. राजवाडे यांनी आपल्या पाटांगण प्रतीच्या ज्ञानेश्वरी प्रकाशनाबरोबर इ. १९०९ मध्ये प्रकाशित केला. या ग्रंथाचे पुनर्मुद्रण आता प्रकाशित झाले आहे. मराठीचे विद्वान् अभ्यासक डॉ. शं. गो. तुळपुळे यांनी त्याचे संपादन परिश्रमपूर्वक केलेले असून शासकीय साहित्य आणि संस्कृति मंडळाने त्याचे प्रकाशन केलेले आहे. एक चांगला मराठी भाषेतिहासाचा ग्रंथ अभ्यासूंना उपलब्ध करून दिला, याबद्दल साहित्य संस्कृति मंडळ आणि डॉ. तुळपुळे यांना धन्यवाद.

पुस्तकाला डॉ. तुळपुळे यांची, राजवाड्यांच्या या ग्रंथासंबंधी समीक्षणात्मक चाळीस पृष्ठांची प्रस्तावना असून, राजवाडे यांचा ग्रंथ पुढील २२० पृष्ठांत आलेला आहे. विषयसूची व शब्दसूची देण्यात आलेल्या आहेत. राजवाडे यांच्या मूळ ग्रंथाला प्रदीर्घ प्रस्तावना आहेच (पृ. ४२ ते ११८) व शेवटी १४२ पृष्ठात ज्ञानेश्वरी भाषेचे व्याकरण दिलेले आहे. राजवाड्यांच्या प्रास्ताविकाचे दोन भाग. पहिल्या भागात महाराष्ट्राच्या प्राचीन इतिहासाचा थोडक्यात मागोवा व मराठीच्या उद्‌गमाची पार्श्वभूमी चर्चिलेली आहे (पृ. ४३ ते ९१). पुढील २७ पृष्ठांत पाटांगण प्रतीची उपलब्धी, तिचा काळ, एकनाथ प्रत, निरनिराळ्या प्रतींतील ओवीसंख्या, पाठचर्चा इत्यादी चर्चा आलेली आहे.

गेल्या शतकातील मराठी भाषाभ्यासू विद्वानांत राजवाडे अग्रगण्य आहेत. ते तैलबुद्धि होते. त्यांची कल्पनाशक्तीही तल्लख होती. या दोन साधनांच्या बळावर आपल्या अथांग परिश्रमाने त्यांनी महाराष्ट्रात इतिहाससंशोधन व भाषाभ्यास यांचे युग निर्माण केले. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाने महाराष्ट्रातील विद्वानही प्रभावित झाले.

भाषा अभ्यासाच्या क्षेत्रात राजवाडे हे आदिसूरि नव्हेत. हा मान थोरल्या भांडारकरांना जातो. इतर ज्ञानशाखांतल्या अधिकारपदाप्रमाणेच भांडारकर हे मराठी भाषेतिहासाचे प्रणेते होते. मुंबई विद्यापीठाने सुरू केलेल्या विल्सन भाषावैज्ञानिक व्याख्यानमालेतील व्याख्यानांचे उद्‌घाटन रा. गो. भांडारकरांनी इ. १८७७ त सात व्याख्याने देऊन केले होते. त्यांचा विषय होता संस्कृत आणि प्राकृत भाषा. या व्याख्यानांतून त्यांनी मराठी भाषेचाही प्रपंच केलेला आहे.

राजवाडे यांना कुशाग्र बुद्धी लाभलेली होती. गरुडभरारी घेणारी त्यांची कल्पनाशक्ती होती. या कल्पनाशक्तीने त्यांच्यातला शास्त्रसंशोधक दूषित केलेला आहे. त्यांनी आपले लेखन नवीन विकसित झालेल्या शास्त्रीय ऐतिहासिक पद्धतीने केले नाही. म्हणून त्यांचे लेखन आधारास घेताना फारच जपून पावले टाकावी लागतात. प्रस्तुत ज्ञानेश्वरीच्या व्याकरणात या दोषाने त्यांच्या प्रास्ताविकाचा काही भाग गैरसमज निर्माण करणारा, मिथ्या इतिहास सांगणारा व म्हणून त्याज्य झालेला आहे. या व्याकरणाच्या पुनर्मुद्रणाचा विषय मंडळापुढे आला असताना, राजवाडे यांचे लेखन आजच्या संशोधनाच्या प्रकाशात तपासून, टीपा देऊन अनाक्षेपार्ह असे करावे अशी सूचना संपादकांना देण्यात आली होती. परंतु ही जबाबदारी योग्य रीतीने पार पडलेली नाही, असे खेदाने म्हणावे लागते. पृ. ६० वरील ऋग्वेदादि भारतीय साहित्याविषयी दिलेली काल-तालिका आज कोणालाच मान्य नाही व होण्यासारखी नाही. प्रस्तावना लिहिताना आपण

अनुक्रमणिका

पूर्वी काय लिहिले याचे भान त्यांना राहिलेले नाही. पृ. ८६ वरील कालतालिकेत वैदिक भाषेचा काल "शकपूर्व १०,००० पासून शकपूर्व १५००; पाणिनि-ब्राह्मणभाषा, शकपूर्व ३००० पासून शकपूर्व १५००" असा दिलेला आहे. यावर संपादकीय टीपा नाहीत. कालिदास, प्रवरसेन हा काश्मीर देशाचा राजा, त्याचे महाराष्ट्री प्राकृत सेतुबन्ध काव्य व त्याचा काल विक्रम संवत् ११५ (इ. ५८), हे सर्व निव्वळ खोटे विकृत आहे, असे संशोधनाने निष्पन्न झालेले आहे. प्रवरसेन हा वाकाटकवंशीय द्वितीय प्रवरसेन असून (इ. ४०० ते ४१०), त्यानेच सेतुबंध रचिला हे अलीकडे विद्वन्मान्य झालेले आहे. येथे अभ्यासूंचे चुकीचे मार्गदर्शन होत असताना, संपादक गप्प आहेत. सेतुबंध काव्य कालिदासाने सुधारले हा प्रवाद खोटा असल्याचे आता स्पष्ट झालेले आहे. कालिदासाचा सेतुबंधाशी संबंध जुळविणारा, सेतुबंधाचा टीकाकार अगदीच अलीकडील आहे. मुगल सम्राट अकबर याच्या दरबारी असलेला टीकाकार रामदास विक्रम संवत् १६५२ (इ. १५९५) मध्ये लिहीत होता.

शक कालगणनेचा शक संवत पेशावरातून राज्य करणाऱ्या कुषाणवंशीय कनिष्क सम्राटाने इ. ७८ त सुरू केला, हे आंतरराष्ट्रीय अभ्यासक्षेत्रात विद्वन्मान्य आहे. राजवाडे यांचे शक गण, शक संवत्, क्षत्रप इत्यादी विषयींचे प्रतिपादन अनैतिहासिक व त्याज्य ठरलेले आहे (पृ ७८ – ८२). शातवाहन म्हणजे शक गण असे समीकरण राजवाडे मांडतात, हे त्याज्य आहे. शक संवताला शालिवाहन हे विशेषण शक ११७२ च्या पूर्वी लागलेले आढळात नाही हे म. म. मिराशी आदींनी अभ्यासूंसमोर अनेक वेळा मांडलेले आहे. हे सर्व खरे होय असा दुर्दैवाने वाचकांचा समज होणे साहजिक आहे. सत्रप, क्षत्रप शब्द व ओल्ड पर्सियन भाषा (पृ. ८१) याविषयी राजवाडे यांचे अज्ञान व भांडारकरासारख्या दुसऱ्याचा खरा मुद्दा बेदरकारपणे धुडकावून लावण्याची वृत्ती येथे दिसून येते. "ओल्ड पर्सियन चवथ्या शतकापासून दहाव्या शतकापर्यंतची फारसी भाषा, असा संकेत आहे." यात राजवाडे यांचे अज्ञान उघडे पडले आहे. ओल्ड पर्सियन वस्तूत हखानिश राजवंशाच्या कीलाकृति लिपीतील इ. पूर्व ५०० ते २०० पर्यंतच्या प्रस्तरलेखांच्या पश्चिमेकडील ईराणी भाषेचे नाव आहे.

अफगाणिस्तान व वायव्य भारतीय सीमाप्रदेशातून भारतात येऊन राज्ये स्थापन करणाऱ्या कुषाण, शक, दरद, पह्लव, खश आदि गणांला राजवाडे "बहिःस्थ अनार्य" समजतात, त्यांचे हे केवळ अज्ञान होय. वास्तविक पाहाता राजवाड्यांनी हा विषयच पाहिलेला दिसत नाही. राजवाडे यांनी हे व्याकरण लिहिण्यापूर्वी लुई ग्रे याने आपला इन्दो-ईरानियन फोनालाजी ग्रंथ १९०२ त प्रकाशित केला होता. तोलमन याने १९०८ साली प्राचीन फार्सीविषयक ग्रंथ लिहिला होता. या दोन्ही ग्रंथांत प्राचीन फार्सीभाषेची चर्चा व वापरही आलेली आहेत. ई. त्रम्प्प या मिशनरी विद्वानाने सिन्धी व्याकरण इ. १८७२त आणि पश्तो भाषेचे व्याकरण इ. १८७३ त प्रकाशित (आंग्ल) केलेले होते. पाल हार्न या जर्मन पण्डिताने इन्दो-जर्मानिश भाषेचा व्युत्पत्ति कोश इ. १८९३त प्रकाशित केलेला होता.

कीकट हा ऋग्वेदात (३.५३.१४) उल्लेखिलेला गण अनार्य होता असा अपसमज राजवाड्यांनी जोपासण्याला यास्काची मदत झाली (पृ. ६१). कीकट, कीकअ-य या मार्गाने केकय बनले. यांच्याच वंशातली इक्ष्वाकु भरताची माता कैकेयी असे विद्वान मानतात. राजवाडे यांनी त्यांना कैकाडी म्हणून जिप्सी गणाशी नाते जोडले. संपादकांनी जिप्सी शब्दाचा भटकी जमात असा अर्थ दिला. इंग्रज लोकांना प्रथम दिसले त्यावेळी हे लोक इजिप्तमधून आले होते म्हणून त्यांना जिप्सी हे नाव. युरोपात भटकणाऱ्या या जमातीला रोमानी म्हणतात. रोमानी भाषेच्या बनलेल्या अनेक बोली आहेत हा मध्यदेशीय हिन्दीभाषीय गण फार प्राचीन काळी बाहेर पडलेला. रोमानी म्हणजे भारतीय लमाण होत अशी माहिती ब्लोकच्या भाषान्तरात वा. गो. परांजपे यांनी दिलेली आहे. या भाषेवर अनेक पुस्तके झालेली आहेत. रोमानी सोसायटीही कार्यप्रवण आहे.

राजवाड्यांच्या कार्याचे व व्यक्तिमत्त्वाचे मूल्यमापन करताना, संपादकांनी, काही बाबतीत समतोल दृष्टी दाखविलेली नाही असे म्हणावेसे वाटते. डॉ. केतकर हे भाषाशास्त्री असल्याचे ज्ञात नाही. पण









त्यांनी राजवाड्यांची तुलना हेमचंद्र व वररुचि यांच्याशी करून, "हेमचंद्र आणि वररुचि यांचे प्रयत्न राजवाड्यांच्या प्रयत्नांच्या दृष्टीने काहीच नाहीत." असा अभिप्राय दिल्याचे संपादकांनी नोंदविले आहे. "पाणिनीने संस्कृताचे तसे दादोबांनी मराठीचे व्यवस्थापन करण्याचा पहिला मान मिळविला, राजवाड्यांचे कर्तृत्व वरील दोघांच्याहून निराळे आहे व एका दृष्टीने सरसही आहे." असे संपादक म्हणतात (पृ. ३२). हे सर्व पाहिल्यावर, पाणिनी, वररुचि, हेमचन्द्र यांच्याशी राजवाड्यांची तुलना करतांना, पहिल्या तिघांचा काळ, त्या त्या वेळच्या ज्ञानाच्या मर्यादा, त्यांच्या कामांच्या कक्षा व शतकानुशतके चालत आलेली त्यांची पथिकृतांची पदवी, यांचा येथे विसर पडलेला आहे, याची खंत वाटते. तौलनिक भाषाभ्यास व भाषेतिहास वुइल्यम जोन्स याच्या युरोभारतीय भाषाकुलाच्या इ. १७८४ तील क्रान्तिकारक प्रतिपादनानंतर जन्माला येत गेली. यांचा विसर पडल्याने तुळपुळे यांचे हे प्रतिपादन मराठी भाषेच्या गल्लीबोळांतूनच खपण्यासारखे आहे, असे म्हणावे लागते.

राजवाड्यांनी ज्ञानेश्वरीचे व्याकरण लिहिले. पण मराठीचा खरा भाषेतिहास लिहिण्याचे—मराठीचा उद्‌गम व विकास नोंदविण्याचे श्रेय व मान, कत्रे, घाटगे आदि भाषावैज्ञानिक ज्यूल ब्लोक यांना देतात. ब्लोकमुळेच, राजवाड्यांच्यामुळे नव्हे, आधुनिक भारतीय भाषांचा उद्‌गम व विकास—भाषेतिहास लिहिण्याची परम्परा, चालू शतकाच्या दुसऱ्या पादात भारतात सुरू झाली. तौलनिक भाषाशास्त्राची राजवाड्यांची कल्पना आधुनिक आहे. परंतु त्यांचे कार्य ज्ञानेश्वरीच्या व्याकरणापर्यंतच मर्यादित झालेले आहे. त्यांनी मराठीवरील फार्सीच्या प्रभावाची चर्चा केली. पण या कामात ते बरेच घसरलेले आहेत ( पृ. ११७ ). फार्सीमूल की हे उभयान्वयी अव्यय ज्ञानेश्वरीत व महानुभाव साहित्यात आहे, हे आम्ही १०–१२ वर्षांपूर्वी भाषाभ्यासूंपुढे मांडलेले आहे. तसेच मराठीतील चतुर्थीचा ला प्रत्यय मराठीतच विकसित झालेला आहे, राजवाडे म्हणतात ( पृ. ११२, १४७ टीप व २५४) त्याप्रमाणे तो फार्सी रा प्रत्ययापासून आलेला नाही, ही गोष्टही अभ्यासूंपुढे अनेक वर्षांपासून आहे. परंतु या गोष्टींची दखल संपादकांनी घेतलेली नाही.

ईराण, अफगाणिस्तान, सुग्द ( सोग्दिया ) या देशांतील ईराणीभाषिक आर्यवंशी यांची भारतातील आवक इ. पूर्व ७००च्या पूर्वीपासूनची आहे. गौतम बुद्धच शकवंशीय शाक्यसिंह असून भारतीय बनलेल्या ईराणी शक वंशात जन्मलेला होता. ईराण व भारताच्या या सहजीवनाचा प्रभाव प्राकृत संस्कृतादि भाषांवर, कमी प्रमाणावर का होईना, उमटलेला आहे, याची जाण राजवाड्यांना नाही. पृ. २४१ वर त्यांनी त्व या संस्कृत प्रत्ययाचे मराठी रूप ( वस्तुतः हिन्दी, गुजराती, पंजाबी, सिन्धी आदि ) पण असे चर्चिले आहे. आत्मन् शब्दापासून आपण, आपणेंप रूपे होतात. गाथा सप्तशतीतील माहप्प ( माहात्म्य ) व ज्ञानेश्वरीतील वृद्धाप्य ( वस्तुतः वद्धप्य, वृद्धत्व ) यांची नोंद राजवाड्यांनी केली आहे. परंतु येथे त्म, त्व यांचा बनलेला प ध्वनि सुग्द भाषेतील मृदुव्यंजनाभावामुळे, अफगाणिस्तानमार्गे अशोकाच्या काळात भारतात आला, याची माहिती राजवाड्यांना नाही. ग्रिअर्सन याने १९०६ साली पिशाच भाषा हा छोटेखानी ग्रंथ प्रकाशित केला होता. तो राजवाड्यांना पाहावयाला मिळाल्याचे दिसत नाही. माहप्प व वृद्धाप्य शब्दांची नोंदही शब्दसूचीत झालेली नाही. संस्कृतमूल ज ध्वनीच्या प्राचीन फार्सीत द ध्वनीत रूपान्तर करण्याच्या प्राचीन परम्परेचा, मराठीच्या ऐतिहासिक व्याकरणाच्या सन्दर्भात, उल्लेख केल्यास वावगे होईल असे नाही. कारण लाठी शब्द ज्ञानेश्वरीत आहेच. ही परम्परा अभिजात संस्कृत काळातच नव्हे सूत्रकाळात संस्कृतात शिरली होती. शतपथब्राह्मणातील पण्डित ( मूळ सं. प्रज्ञित ), लकुट ( आपस्तम्बश्रौतसूत्र, यष्ठि ), डाकिनी ( भागवतपुराण, यक्षिणी ) व टङ्क ( सं. जङ्घा ) हे तद्‌भव संस्कृतात अनेक इतर तद्‌भवांप्रमाणे, शिरलेले आहेत. दोसिणा (ज्योत्स्ना), दवदन्ती (दमयन्ती, नलपत्नी), दसुमती (यशोमती), पसेनदि (प्रसेनजित), लट्ठि (यष्टि), दइमुना (यमुना) इत्यादी प्राकृत, अपभ्रंश तद्‌भव आधुनिक भारतीय भाषांत व मराठीतही वावरतात.

अनुक्रमणिका

शक संवतच अनिवार्यपणे वापरणाऱ्या राजवाडे यांच्याच पुस्तकात, या पुस्तकातच शक संवताच्या उद्‌गमाचा इतिहास अभिमानपूर्वक हिरीरीने चर्चिला असताना, आणि मेघनाद सहा यांच्या संसदीय समितीने शक संवत् हाच भारताचा राष्ट्रीय संवत् मानावा अशी शिफारस केल्यानंतर, भारतशासनाने ते संसदेच्या ठरावाने मान्य करूनही, प्रकाशनाचा "स्वदेशी" शक कालोल्लेख साहित्य संस्कृति मण्डळाच्याच प्रकाशनावर नसावा, ही गोष्ट खटकल्याशिवाय राहात नाही.

डॉ. तुळपुळे यांनी मूळ ग्रंथावर जागोजागी टीपा दिलेल्या आहेत. प्रास्ताविकावर ३८ आणि व्याकरण भागावर १६१ टीपा दिलेल्या आहेत. राजवाड्यांचे संशोधकीय व्यक्तिमत्त्व पडताळण्याचा चांगला प्रयत्न झालेला आहे. मराठी भाषेच्या पायाशुद्ध अभ्यासात राजवाडे यांचे स्थान अढळ आहे. अशा दिशेनेच मराठीचे ऐतिहासिक व्याकरण लिहिले जाईल. अत्यन्त परिश्रमपूर्वक अशा गुंतागुंतीच्या व्याकरण ग्रंथाचे सम्पादनकार्य डॉ. तुळपुळे यांनी मराठी अभ्यासूंना सादर केले, याबद्दल त्यांना पुनश्च धन्यवाद.

—दे. व्यं. चौहान

---

**'समन्वय'** : केशव मेश्राम, वि. ग. परचुरे, परचुरे प्रकाशन मंदिर, मुंबई; सुलभ मुद्रणालय, पुणे; १९७९; पृष्ठे ४ + १२१ + १, मूल्य १५ रुपये.

---

साठ ते सत्तर हे साहित्यनिर्मितीचे दशक मानले तर सत्तर ते ऐंशी हे साहित्यसमीक्षेचे दशक मानावे लागेल. चित्रे–खानोलकर, नेमाडे–तेंडूलकर, यादव –बोराडे, महानोर–सुर्वे–ग्रेस, बागूल–ढसाळ यासारखी साहित्याच्या विविध क्षेत्रांत चमकणारी अनेक नावे साठनंतरच अधिक प्रकाशात आली. आज सत्तर ते ऐंशीमधील स्थिती अशी आहे की मोठे लेखक थकले आहेत आणि नवे लेखक चाचपडत आहेत. साहित्यनिर्मितीला मरगळ आल्याचे हे दृश्य आहे. पण याउलट सत्तर ते ऐंशीत साहित्यमीमांसा व साहित्यविमर्श यांना बहर आलेला दिसतो. पाटणकर–पाध्ये, गो. म. व द. वि. कुलकर्णी, त्र्यं. वि. सरदेशमुख–रा. ग. जाधव, अशोक केळकर–म. द. हातकणंगलेकर, शरच्चंद्र मुक्तिबोध–के. रं. शिरवाडकर, गंगाधर गाडगीळ–कुरुंदकर अशा भिन्न प्रकृतीच्या नव्या-जुन्या समीक्षकांचे महत्त्वपूर्ण लेखन याच काळात प्रसिद्ध झाले. "सौंदर्यमीमांसा", "सौंदर्यानुभव", "सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य" यांसारखे बीज आणि बृहत ग्रंथ सामोरे आले. मर्ढेकरांनी प्रवर्तिलेल्या कलामीमांसेची या काळात कसून छाननी झाली. ग्रामीण व दलित साहित्याला सामाजिक जाणिवेतून वाङ्मयीन अधिष्ठान देण्यात आले. या साऱ्यांनी कलावादी बनलेली मराठी समीक्षा पुन्हा जीवनवादाकडे स्पष्टपणे झुकू लागलेली दिसते. हा जीवनवाद अधिक डोळस आहे. तो वास्तवाभिमुख आहे. जीवनाची बांधिलकी स्वीकारताना त्याचे कलात्म जाणिवांचे सूक्ष्म भान जागे आहे. खऱ्या कलावाद्याला त्याच्याशी मतभेदाचे वाटतील असे महत्त्वाचे मुद्दे फारच थोडे आहेत. यासमीक्षेचा एक प्रयत्न म्हणून केशव मेश्राम यांच्या "समन्वय" कडे पाहता येईल.

सामाजिक स्थित्यंतरे आणि वाङ्मयस्वरूप यांच्या अतूट संबंधावरील श्रद्धेने वेळोवेळी लिहिलेल्या पंधरा लेखांचा संग्रह 'समन्वय' मध्ये करण्यात आला आहे. १९६६ पासून १९७७ पर्यंतचे हे लेख असले तरी त्यांपैकी ११ लेख १९७२ ते १९७४ मधील आहेत. हाच मेश्रामांच्या समीक्षेचा खरा काळ आहे. क्र. ८ व १० हे लेख सामाजिक स्वरूपाचे असले तरी क्र. ९ व १५ मधील वाङ्मयविवेचनाशी त्यांचे घट्ट नाते आहे. विविध प्रकारांत विभागलेल्या साहित्यकृतींची समीक्षा करणारा आणि नव्या वाङ्मयीन प्रवाहांची भूमिका मांडणारा असा हा वाङ्मयीन लेखसंग्रह आहे.

पूर्वप्रकाशित लेखांचा संग्रह काढणे, ही मराठी समीक्षेतील मळलेली वाट आहे. सलग ग्रंथगत विवेचनापेक्षा त्रुटित विवेचनांतूनच ती आधिक्याने आकाराला आलेली आहे. असे लेख प्रकाशित करताना नव्या माहितीची भर घालणे, वेगवेगळ्या काळांत वेगवेगळ्या निमित्ताने प्रकटलेल्या मतांमध्ये संगती साधणे, पुनरुक्ती टाळणे अशा अनेक अंगांनी संस्करण करणे शक्य असते. पण त्यासाठी पुनर्लेखन-

नाचे कष्ट घेण्याची तयारी मराठी समीक्षक क्वचितच दाखवितात. मेश्रामही त्याला अपवाद नाहीत. आत्मकथांची दोन परीक्षणे त्यांनी एकत्र केली (४:३७) आहेत आणि 'प्रतिष्ठान'च्या प्रश्नावलीला दिलेली उत्तरे आत्मनिवेदनाच्या स्वरूपात (१:१) प्रश्न गाळून मांडली आहेत. यापेक्षा काही वेगळे संस्करण त्यांनी केलेले दिसत नाही. तसे ते केले असते तर अनियतकालिकांचा विचार त्यांनी अद्ययावत केला असता. परीक्षणविषय झालेल्या ग्रंथांची त्यांची निवडही बदलली असती. केवळ पूर्वी लिहिलेले आहे म्हणून ते समाविष्ट करावयाचे, ही भूमिका बदलली असती.

विविध वाङ्मयप्रकारांवरील प्रांजल प्रतिक्रियांची नोंद करावी, हा मेश्रामांचा एक लेखनहेतू आहे. "त्या त्या वाङ्मयप्रकारांची मौलिकता समीक्षा–शास्त्राच्या कसोटीवर लावण्याचा व त्रुटी शोधण्याचाही येथे प्रयत्न केला आहे." (निवेदन) असाही ते दावा करतात. तो पुरेसा समर्थनीय नसला, तरी त्यांच्या प्रतिक्रिया लक्षणीय आहेत. "दोन संस्मरणीय आत्मकथा" (४ : ३७) मध्ये आत्मकथेच्या[1] स्वरूपवैशिष्टयांच्या सर्वसाधारण विचाराहून वेगळा विचार ते करीत नाहीत वा आत्मकथांच्या प्रत्यक्ष परीक्षणातूनही तो पुरेसा स्पष्ट होत नाही. "सांजवात" व "अशी ही बिकट वाट" या दोन परीक्षणांचे एकीकरण करताना ते त्यांच्यात कोणताही परस्परसंबंध प्रस्थापित करीत नाहीत. या दोन्ही आत्मकथांतील वैचित्र्यपूर्ण अनुभवविश्व उलगडून दाखविण्यातच मेश्राम रंगलेले आहेत. "अशी ही बिकट वाट" मधील चित्तवेधक चुटक्यात रंगून गेल्याने ही सारी आत्मकथा अशा चुटक्यांचा निव्वळ संग्रह कशी झाली आहे, तिचा मोहरा व्यक्तिमनाच्या अंतर्दर्शनापेक्षा व्यवसायाच्या बहिर्मुख दर्शनाकडे कसा झुकला आहे, हे त्यांच्या लक्षात येत नाही. "फेणेंच्या रसरशीत कथा–काना आणि मात्रा"चे (५ : ४६) परीक्षण कथांचे सारांश आणि अभिप्रायदर्शक संक्षिप्त शेरे यातून आकार घेते. त्यात कथेचा तात्त्विक वा फेण्यांच्या कथेचा वैशिष्टयनिदर्शक विचार नाही. तुलनेने कादंबरीवरील त्यांचे विवेचन लक्षणीय आहे. व्यक्ती आणि समाज यांच्या परस्परसंबंधाची गुंतागुंत मांडणारी आणि वास्तवातून आपला कलात्मक घाट शोधणारी "एका स्पृश्याची डायरी" (७ : ५७) त्यांनी चांगली उकलून दाखविली आहे. दैनंदिनीच्या वळणाने जाणाऱ्या कादंबरीचे स्वरूप "लव्हाळी"च्या (३ : ३०) निमित्ताने त्यांनी स्पष्ट केले आहे. द्विधा व दिशाशून्य मनःस्थितीचा प्रातिनिधिक अनुभव, अनेक व्यक्तींच्या आयुष्याची वैशिष्टयपूर्ण गुंफण, बोलभाषेची ताकद, नव्या तंत्राचा प्रायोगिक वापर असे गुणगान करता करता झपाटण्याची शक्ती कमी असल्याने "लव्हाळी" असफल असल्याचे ते नोंदवितात. ते पटण्यासारखे असले तरी आधीच्या गुणस्तवनाच्या विस्तृत पार्श्वभूमीवर अनपेक्षित वाटते.

कविता हा मेश्रामांच्या विशेष आस्थेचा विषय. शिरीष पै यांच्या "सदाफुली कविते" वर (१२ : ९२) लिहिताना "एकतारी" च्या संदर्भात अभंग या सनातन माध्यमाच्या सामर्थ्यमर्यादांचा त्यांनी नेमका वेध घेतला आहे. "एका पावसाळ्यात" मधील कविता त्यांना कोसळत्या ऋतूचा शब्दोत्सव वाटतात. हे विवेचन अवतरणांचा सडा घालीत आशयाची कल्पना देण्यात समाधान मानते. कवयित्रीच्या मर्यादांचेही ते गुणरूप वर्णन करताना दिसतात. या कवितांचे कौतुक मेश्रामांच्या एकूण भूमिकेशी काहीसे विसंगत वाटते. श्रीकृष्ण पोवळ्यांचा (११:८३) विचार करताना पारंपरिक रचनाशैली व नवा आशय, स्वैरमनस्कता व जननिष्ठा अशी पोवळ्यांच्या प्रकृतीतील विरोधघटकांची ते नोंद करतात. पण त्यामुळे त्यांच्या कवितेत येणारी दुसंधता, निर्माण होणारे ताण यांचा विचार करीत नाहीत. तरीही पोवळ्यांचा विचार करताना मेश्रामांचे विवेचन लक्षात घ्यावे लागेल इतक्या बारकाव्याने व तपशीलाने त्यांनी ते केले आहे.

"केशवसुतांची काही शीर्षके" (६:५१) मधून केशवसुती कवितेच्या अलक्षित अंगाचा विचार येतो. आजच्या शीर्षकविहीन कवितेविषयी ते नापसंती व्यक्त करतात. शीर्षक रसिकाला कवितेकडे पाहण्याचा एकच दृष्टिकोण देते, तिच्याविषयी पूर्वग्रह

---

१. "आत्मचरित्र" ऐवजी "आत्मकथा" हा हिंदीत रुळलेला शब्द मेश्राम वापरतात.

निर्माण करते व रसिकाची आस्वादवृत्ती बधिर करते; या विचारावर "फसवा" एवढाच शेरा मारून ते पुढे जातात; पण त्याची छाननी करीत नाहीत. परंपरा, सोय, कुतूहलनिर्मिती व नामकरण करण्यातील स्वामित्त्व/ममत्त्व भावनांचे संतर्पण या स्थूल कारणांनी ते कवितेच्या शीर्षकाचे समर्थन करू पाहतात. त्याचा अधिक तात्त्विक/वाङ्मयीन विचार करीत नाहीत. केशवसुती कवितांच्या शीर्षकांचे संकलन, गणन, वर्गीकरण व विश्लेषण त्यांनी नेटके केले आहे. काही शीर्षकांची संपर्कताही योग्य तऱ्हेने विशद केली आहे. "आगबोटीच्या काठाशी समुद्राच्या शोभेकडे पाहात उभ्या असलेल्या एका तरुणीस" या शीर्षकाने मनात निर्माण होणारी कल्पना कवितेच्या स्वरूपापेक्षा वेगळी होते, हे ते नोंदवितात (पृ. ५२) आणि तरीही शीर्षकाचे समर्पकत्व स्पष्ट करतात, हे विसंगत वाटते. याच कवितेतील "तरंग पहिला" हे विभाजन "विरहतरंगा"च्या शीर्षकास कारणीभूत झाले असण्याची शक्यता ते जाता जाता सुचवितात (पृ. ५३). पण 'तरंग' ते विभाजक संस्कृत-प्राकृत कवितेइतके जुने आहे, हे लक्षात घेत नाहीत. "भावी नवकवितेचा संभाव्य चेहरा" (१३:९९) ते ढहाळ्यांच्या "योगभ्रष्ट" व अनिरुद्ध कुलकर्ण्यांच्या "डिसेंबर आणि इतर कविता" (१४:१०५) यातून शोधतात. मेश्रामांची परिश्रमशील आस्वादवृत्ती, ताजा व्यासंग, भाषेची जाण, कवितेची सूक्ष्म समज आणि व्यवस्थापनवृत्ती यांचे चांगले दर्शन त्यातून घडते. "कवितेच्या शोधात मी" (१:१) हे आत्मनिवेदन त्यांच्या कवितेच्या संदर्भात महत्त्वाचे आहे. मेश्रामांची काव्यदृष्टी, काव्यसृष्टीची घडण, तिचा विकासक्रम त्यात सुस्पष्ट झाला आहे. त्यांचा काव्यविचार शास्त्रकाटयाच्या कसोटीवर कसाही ठरो, एका कवीचा आत्मप्रत्यय म्हणून तो मोलाचाच ठरेल.

"मराठी अनियतकालिकांची पहिली पंधरा वर्षे" (२:१८) हा भरपूर तपशील देणारा व या चळवळीचे फलश्रुतिसकट सुस्पष्ट चित्र रेखाटणारा लेख आहे. अनियतकालिकामागील प्रेरणा, तिचे वाङ्मयाचे स्वरूप, त्यातून प्रकटलेल्या वाङ्मयीन जाणिवा आणि प्रस्थापित माध्यमांशी असलेला संवाद-विरोध त्यांनी चांगला स्पष्ट केला आहे. या लेखातील क्रमसंगतीचा अभाव व मांडणी मात्र खटकते. पंधरा–वीस वर्षांतही अनियतकालिकांची चळवळ रांगतीच का रहावी, याचा ते खोलवर जाऊन वेध घेत नाहीत. त्याचप्रमाणे मेश्राम करतात तसे अनियतकालिकांना विशिष्ट वृत्ति–प्रवृत्तींशी बद्ध करूनही भागणार नाही. एक तात्कालिक गरज भागविणारे पण डिवचणारे प्रभावी माध्यम म्हणून त्याचा विचार करावा लागेल; आणि तसा तो केला तर ते संपुष्टात आले आहे, असे म्हणता येणार नाही.

'समन्वय' मधील महत्त्वाचा भाग दलित साहित्य चर्चेचा आहे. तिची पार्श्वभूमी म्हणून क्र. १० व ८ या लेखातील समाजचिंतन उपयुक्त ठरण्यासारखे आहे. "बदलत्या समाजव्यवस्थेतील युवाशक्ती"चा (१०:७६) विचार करताना ते आदर्श व त्याशी संवादी–विसंवादी वास्तवरूपे लक्षात घेतात. प्रस्थापित व्यवस्था त्यांना आजच्या युवकाला भुलभुलैय्यात अडकवून शेवटी नैराश्याकडे ढकलणारी वाटते. म्हणून उपलब्ध साधनव्यवस्थेची व नकारात्मक वांझोट्या तत्त्वज्ञानाची त्यांनी परखड छाननी केली आहे. या साऱ्या लेखावर वक्तृत्वगुणाची झाक आहे आणि वक्तृत्वाचे गुणदोषही त्यात आहेत. "अस्पृश्यतेचे सामाजिक तपमान" (८:६२) मध्ये विचारांचा समतोल आणि भावनांची तप्तता यांचा संगम झालेला आहे. अस्पृश्यतेचा हा ताजा विचार परखड मूल्यमापनातून आणि चिकित्सक आत्मनिरीक्षणातून प्रकटला आहे. कोंडीत सापडलेल्या मनाचा तडफडाट आणि बंडखोरी भावशीलतेने त्यांनी व्यक्तविली आहे. त्यामुळे या लेखास चांगल्या निबंधाचे परिमाण लाभले आहे.

"दलित साहित्य : काही विचार" (९:६९) व "आजचे दलित साहित्य" (१५:१११) मधून मेश्रामांची दलित साहित्यविषयक भूमिका प्रकटली आहे. "दलित" म्हणजे मागासलेला हा पारंपरिक अर्थ झुगारून देऊन त्याचा नवा अर्थ ते पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करतात, "मानवी हक्क नाकारणारी विश्वविलक्षण चातुर्वर्ण्यव्यवस्था, तिला पोषक व पूरक ठरणारी धर्मबंधने आणि त्यांचा मूलाधार असलेले व मानवाला अगतिक ठरणारे ईश्वर अस्तित्व ही साखळी समजून घेऊन, त्याकडे संपूर्ण वैज्ञानिक, स्वाभाविक व मानवीय दृष्टिकोणातून पाहण्याची

जाणीव ही दलित साहित्य या शब्दाच्या मुळाशी आहे." (पृ. १११) यामागे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी जागविलेले आत्मभान आहे. दलित समाजाच्या प्रातिनिधिक वैचारिकतेतच ते दलित साहित्याचे मूळ शोधतात, आणि "...दलित साहित्य हे स्वानुभवाच्या आचेतून, अस्मितेच्या शोधात उपलब्ध वाङ्मय व विपरीत समाजमूल्यांच्या विरोधात भक्कमपणे उभे राहिले आहे" (पृ. ११२) असे साधार नोंदवितात. समूहमनाची स्पंदने व्यक्तविणाऱ्या दलित साहित्यातील जाणिवांचा सर्वंकष वेगळेपणा आणि सामाजिकतेशी असलेले अविभाज्य नाते यामुळे त्याचे पार्थक्य त्यांना जाणवते. यानवजागृत समाजासाठी वेगळे साहित्य, वेगळी साहित्यविषयक भूमिका व वेगळे आस्वादक भान असण्याची निकड ते प्रतिपादितात. अनेक प्रकारे मांडली गेलेली दलित साहित्याची भूमिका सुसूत्र नसल्याचे त्यांना मान्य आहे. काही मर्यादेपर्यंत तसे असणे त्यांना अपरिहार्य वाटते. पण ती भोंगळ असता कामा नये, यावरही त्यांचा कटाक्ष आहे.

दलित साहित्याविषयीच्या वादंगाचे स्वरूप, त्यामागील वैचारिक प्रेरणा, व्याख्या व अर्थ, प्रसरणासाठी उपलब्ध असलेली माध्यमे आणि बहुविध प्रकारांत आविष्कृत होणारी साहित्यनिर्मिती यांचा ते धावता पण यथोचित परिचय घडवितात. नव्या जोमाने लिहिणारे आणि आत्मतुष्ट होत्साते थांबलेले दलित लेखक किंवा स्वागतशील टीकाकार आणि पोथीप्रामाण्यवादी मख्ख, उदासीन टीकाकार अशा लेखक-टीकाकारांच्या नाना परी त्यांच्या नजरेतून सुटत नाहीत. दलितसाहित्याचा हा "फॉर्मेशन पिरियड" आहे, हे ते आवर्जून नोंदवितात. दलित साहित्याचे मनःपूर्वक स्वागत करतात, समर्थन करतात; पण अनाठायी दावे करीत नाहीत. "दलित साहित्य म्हणून एकापाठोपाठ एक असे काही नोंदावे, असे सध्या तरी नाही. जे काही आहे ते घर्षणाच्या कसोटीला लागायचे आहे." (पृ.७१) अशी ते प्रांजल कबुली देतात. दलित साहित्याचे सामाजिक मूल्य व माहात्म्य भेदकपणे सांगत असतानाच (पृ. ६८) त्याच्या साहित्यमूल्याविषयीही ते जागरूक व सावध आहेत. दलित साहित्यनिर्मिती करणाऱ्या एका समंजस लेखकाचे हे विचार दलित साहित्याची भूमिका ठाशीवपणे व समतोलवृत्तीने उभी करतात.

या विविध लेखनातून मेश्रामांच्या समीक्षेचे काही ठळक गुणदोष स्पष्ट होतात. केशवसुतजन्मशताब्दीनिमित्त विपुल लेखन झाल्याने, "केशवसुतांवर आता नवीन काय लिहावे हा एक नवाच प्रश्न निर्माण झाला" (पृ.५०) अशी "गैरसोय" त्यांना जाणवते. त्यातून ते केशवसुतांच्या शीर्षकांचा विचार करायला प्रवृत्त होतात. त्यामुळे कधी त्यांच्या लेखनप्रेरणा नवतेच्या ध्यासातून उद्भूत झाल्यासारख्या वाटतात. साम्य लक्षात घेणे, सादृश्य टिपणे ही मेश्रामांची आणखी एक प्रवृत्ती. पण केवळ समानधर्मी आशय सांगणाऱ्या सुट्या ओळींपुरताच हा शोध मर्यादित राहतो. त्याला अधिक सखोल तौलनिक विवेचनाचे, चिकित्सेचे बळ लाभत नाही. त्यामुळे त्यांच्या तुलना केवळ वरवरच्या राहतात. या दृष्टीने करंदीकर (८५), केशवसुत (८८), बापट (८८), कुसुमाग्रज (८९, ९१) यांच्या पोवळ्यांशी त्यांनी केलेल्या तुलना पाहण्यासारख्या आहेत. "सुरेख छपाई, आकर्षक मुखपृष्ठ आणि कवीच्या सर्वंकष प्रवृत्तीचा आलेख ज्यातून आविष्कृत होण्यास मदत होईल अशा १०४ कवितांचा ह्या संग्रहात समावेश आहे." (पृ. १०५) अशा अनेक गौण-प्रधान गोष्टी ते कधी एकाच दमात उच्चारतात.

मेश्रामांचे विवेचन साधार असते. परिश्रमपूर्वक तपशीलाचे ते संकलन करतात, आवश्यक तेथे त्यांचे गणन, वर्गीकरण व विश्लेषणही ते करतात. वाङ्मयविचार करताना वाङ्मयव्यवहार त्यांच्या नजरेआड होत नाही. वाङ्मयीन परंपरांची स्थिरता, टीकाकारलेखकांचे ठरीव रिंगण यामुळे होणारा कोंडमारा त्यांचा अस्वस्थ करतो. वैयक्तिक संबंध, गटबाजी, कलावंतांचे माणूस म्हणून खुरटे असलेले जग त्यांना तीव्रतेने व वारंवार जाणवते (पृ. २३, २४). कधी त्यांची भाषा विलक्षण प्रभावी, वाहती व भावनेचा अंतःनाद असलेली बनते. पण अशा वेळी समीक्षेला आवश्यक अशा वस्तुनिष्ठेला ती पारखी होते, हेही खरे. एरव्ही मात्र ती आपला तोल संभाळून साधार चिकित्सेत रमते. आग्रही अभिनिवेशाचा भाग त्यांच्या समीक्षेत कमी आहे. बागूल (११३), चेंदवणकर (११९), यशवंत मनोहर, दया पवार (११७)


अनुक्रमणिका

यांवरील त्यांची भाष्ये पाहिली म्हणजे मेश्राम अंतर्मुख आत्मपरीक्षणाला पारखे नाहीत, हे सहजच लक्षात येते. काव्याची त्यांची समज सूक्ष्म आहे. काव्यभाषेचा विचार त्यांनी नेटकेपणे मांडला आहे. सामाजिक बांधिलकी आणि वाङ्मयीन जाणिवा यांचा "समन्वय" साधणारी ही समीक्षा दलित– आणि एकूणच– साहित्याच्या निकोप वाढीला उपकारक ठरणारी आहे. दलित साहित्यिकांचे हे इतिहासदत्त काम वाटचाला येईल तेवढे मेश्राम पार पाडू शकतील याचा विसार त्यांच्या या पहिल्या संग्रहाने आपल्या हाती दिला आहे.

**—रत्नाकर बापूराव मंचरकर**

---

**'कोवळे दिवस':** (आत्मनिवेदन) व्यंकटेश माडगूळकर; उत्कर्ष प्रकाशन पुणे; १९७९; पृष्ठे–१८१; मूल्य–२४ रुपये.

---

स्वतःचा आत्मा स्वातीच्या थेंबासारखा तळहातावर घेऊन त्याच्याकडं आरपार पाहणं सोपं नसतं. त्याकरिता अंतर्बाह्य पारदर्शक व्हावं लागतं. अशा स्वाभाविक वृत्तीतून निर्माण होणारी कलाकृती स्वैर, आकारहित, अनिर्बंध असते. तिला स्वतःचं रूप असतं. अंगभूत सौंदर्य असतं. ती समीक्षा दृष्टीलाही भुरळ घालते, चकवते. वाङ्मयीन निकषांची पाकळीन् पाकळी मोकळी करून नकळत स्वतःची सोडवणूक करून घेते. अशा कलाकृतीत लेखकानं आपलं अंतःकरण ओतलेलं असतं. ते एक रस, रंग, रूप, गंध, स्पर्शानं संपृक्त झालेलं 'शब्द-शिल्प' असतं. व्यंकटेश माडगूळकरांचे 'कोवळे दिवस' वाचताना हाच अनुभव येतो.

कोवळ्या दिवसांचं स्वरूप 'आत्मनिवेदनात्मक' आहे. राजाच्या संवेदनाक्षम वयातील भावोत्कट अनुभवांची ही स्पंदनं आहेत. अस्पर्श ओल्या मातीवर पावलांचे ठसे उमटावेत, तसे वयाच्या विशीपर्यंत कोसळलेल्या अनंत अनुभवांनी त्याचं जीवन अलंकृत केलेलं आहे. 'आता मागं वळून पाहतो, तेव्हा मला वाटतं, मी जे मिळवलं, ते सगळं तेव्हाचं आहे.' राजाचा हा प्रवास दिशाहीन–स्वैर, मुक्त–स्वच्छंद, एकाकी असला, तरी त्यातून लाभलेल्या संस्कारांनी त्याचं आजचं समृद्ध जीवन घडलेलं आहे.

'कोवळे दिवस' ही राजानं कोवळ्या वयात भोगलेल्या हिरवळ आणि होरपळीची मुक्त रेखाटनं आहेत. या आयुष्यातील जिवंत क्षण लेखकाच्या मनावर गुहेतील भित्तिचित्रासारखे टवटवीतपणे ठसलेले आहेत. अंगभूत तेजानं चमचमणाऱ्या जिवंत आठवणींचा हा थवा आहे. कोवळ्या कौतुकानं अनघड प्रतीतीचं सौंदर्य त्यांना लाभलं आहे. वयाच्या पन्नाशीनंतर आयुष्यातील काव्य संपून ते उदास, गद्यमय होतं. अशा स्थिर जगण्यानं खरा कलावंत अस्वस्थ होतो. 'वर्षांमागून वर्षं गेली. पुरात वाहणारं वसाण कुठं तरी अडकून थांबावं, तसा थांबलो. एका जागी स्थिर झालो. मला मुलं झाली. पुणे शहरात मी घर केलं.' प्रसिद्धी, प्रतिष्ठा उपभोगत असताना, मागे वळून पाहताना, क्षणोक्षणी नवा नवा गंध देणारे कोवळे दिवस लेखकाला आठवतात. 'जे जे वन्य असतं, मुक्त असतं, तेच सुंदर असतं.' अशा मुक्त–सौंदर्याचा शोध घेणं माडगूळकरांच्या सर्वच लेखनाचा स्थायीभाव आहे.

मुक्त-सौंदर्याच्या शोधात अनेक वेळा दाह, यातना सहन कराव्या लागतात. ही आग राजाच्या जीवनात वेगवेगळ्या मार्गांनी आली. कधी घरच्या परिस्थितीनं चटके दिले. समाजाच्या पवित्र नियमांविरुद्ध वर्तन करताना होरपळ झाली. यमू-उमांच्या स्मृतींचे सल स्वीकारताना ओठ भाजले; तर केव्हा स्वातंत्र्य चळवळीत स्वतःला झुगारून देताना सर्वस्व भाजून निघाले; परंतु हा राजा 'शाई फासून पुन्हा आग शोधीतच गेला.'

'कोवळे दिवस' मधील अनुभव त्रिविध स्वरूपाचे आहेत. वनविद्येची धुळाक्षरं राजानं लखू रामोश्याकडून घेतली. रानोमाळ भटकताना, गुराखी पोरांच्या खेळांतून 'मरण म्हणजे काय, ह्याची काहीशी ओळख झाली.' तर पाखरं, जनावरं यांच्या साध्या, सोप्या, शांत जगण्यानं नीती, धर्म, पाप, पुण्य या पलीकडलं जगणं शिकवलं–यमूबरोबर लुटूपुटीचा खेळ खेळताना 'खेळ कुठं संपतो, खरं कुठं सुरू होतं' याचं भान आलं. मरणातील काव्य, जगण्यातील स्वातंत्र्य, आणि वास्तवातील खेळ यांची रूपं समजली.

ज्या वयात मन अतिशय तरल, संवेदनाक्षम असतं, कशासाठी तरी स्वतःला झुगारून देण्याची स्वप्नं

उराशी असतात. अशा वेळीच बेचाळीसच्या चळवळीनं राजाच्या या वृत्तीला पोषक वातावरण लाभलं. वावटळीत सापडलेल्या पिसासारखा तो चळवळीत भिरभिरू लागला. सातपाटीला भूमिगत क्रांतिवीरांच्या टोळीत सामील झाला. दोन वर्ष पाच महिने चळवळीतील चित्तथरारक अनुभव घेतले; परंतु त्यांनी राजाला, त्याच्या कलावंत, कलंदर वृत्तीला खोलवर कुठंच जखम केली नाही. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर 'पाटी पुसली' गेली; परंतु पाटीवर उठलेले काही 'तडे' त्याला पुसता आले नाहीत. त्यांची वर्तुळं राजाच्या भावविश्वाशी एकरूप झालेली आहेत.

राजाच्या जीवनात अनेक व्यक्ती आल्या-गेल्या; परंतु त्याचे भावविश्व ज्यांनी समृद्ध केलं. ढव्हळून टाकलं. त्यात त्याची व्यावहारिक शहाणपण गोळा केलेली आई, संयमी आबा, वाट्याला आलेलं विनतक्रार स्वीकारणारी यमू. वस्तूवस्तूंतील सौंदर्याची जाणीव समृद्ध करून देणारी उमा. या व्यक्ती प्रमुख आहेत. अनेक धाग्यांनी राजा त्यांच्याशी बांधला गेला आहे.

राजाच्या या आत्मशोधात 'यमू–उमा' यांना महत्त्वाचे स्थान आहे. त्यांनी त्याला भरभरून दिलं आहे. जीवनातील प्रत्येक उदास, व्याकुळ क्षणी त्याला यमू आठवते. चंद्रज्योतीसारखी हसणारी, स्वस्त पडते म्हणून खादी वापरणारी, कष्ट करून जगणारी, खेळ आणि वास्तव ह्यातला फरक बालवयात जाणवून देणारी आणि एका बेसावध क्षणी वास्तवाच्या डोहात शिरून आयुष्याची किंमत देणारी यमू. तिची आठवण चंद्रभागेत टाकलेल्या नाण्यासारखी पार तळाशी जाऊन दिसेनाशी झाली तरी, राजाच्या भावविश्वात घट्ट रुतून बसली आहे.

यमूपेक्षाही राजाचे भावविश्व 'उमाने' अधिक व्यापलं आहे. प्रत्येक सौंदर्याचा क्षण उमाचं रूप घेऊन येतो. निळ्यानिळ्या आभाळातून पांढऱ्याशुभ्र बगळ्यांची संथ माळ क्षितिजाच्या दिशेनं जाताना पाहिली किंवा फळानं लहडलेल्या उंबराच्या एकाकी वाकड्या झाडावर शेकडो बुलबुल मंजुळ बोलताना पाहिले, जमिनीचं कवच फोडून बाहेर उसळलेला तेंडूवृक्षाचा काललुसलुशीत कोंभ पाहिला की, उमाची आठवण येते. उमाची रेखाटनं करणारा राजा चित्रकार झाला नाही. उमाच्या अर्धवट राहिलेल्या चित्रातील वेदना शमविण्याकरिता त्याला शब्दांच्या आश्रयाला जावं लागलं. उमाच्या वियोगातील आगीनंच राजाला आजचं लावण्य लाभलं आहे. ही उमा त्याच्या आठवणीत जोपर्यंत जिवंत आहे, तोपर्यंत लेखनाला पर्याय नाही. उमाचं हे देणं असामान्य आहे.

एका संवेदनाशील, रसिक, कविवृत्तीच्या लेखकाचं हे आत्मनिवेदन आहे. झाडावरच पिकलेल्या जांभूळ-बोरांसारखं रसरशीतपण त्यात आहे. राजानं बालपणच्या आठवणी सांगताना काढलेले उद्गार कोवळे दिवसांच्या शैलीला अधिक सार्थपणे लागू पडतात. "नीटनेटकेपणा अट्टाहासानं आणला, चकचकीत आकर्षकता आणली, तरी सौंदर्य येईलच असं नाही, ते स्वाभाविकपणेच येतं. सर्वांत आकर्षक वाक्य असतात, ती सर्वांत सुज्ञ अशी वाक्यं असतीलच असं नाही आणि लालित्याबद्दल बोलायचं, तर राकट हाताकडून कळकळीनं लिहिलं गेलेलं आत्मनिवेदन भिकार पोशाखात बाहेर पडेलच कसं ?"

—वि. रा. जोशी

---

**'आम्ही यातनांचे स्वामी'** : वामन देशपांडे : साहित्यप्रसार केंद्र, मुंबई ४; १९७९ ( द्वि. आ. ), पृ. ८८; किं. ८ रु.

---

श्री. वामन देशपांडे यांची ही ऐतिहासिक लघुकादंबरी. सध्याच्या ऐतिहासिक ललित लेखनात स्थूल मानाने दोन प्रवृत्ती दिसतात. इतिहासमान्य व्यक्तींच्या अधिक्षेपाची, विडंबनाची प्रवृत्ती आणि दुसरी अशा ऐतिहासिक व्यक्तींच्या वीरगाथा निर्माण करून, भूतकालाच्या रम्य विशाल चित्रणातून वर्तमानकालीन जीवनाच्या प्रेरणा शोधण्याची प्रवृत्ती. सदरहू कादंबरीत दुसरी प्रवृत्ती दिसते. पण त्यातही वैशिष्टय हे की, सांकेतिक इतिहासाने मोठेपण नाकारलेल्या व्यक्तीची– संभाजीराजांची ही वीरगाथा आहे. शिवाय आजचे आधुनिक युगमन जे आहे, त्याच्याशी दूरान्वयाने का होईना युवराज संभाजीचा धागा जुळतो. जुन्या व नव्या पिढीतले अंतर, तरुण रक्ताचा उफाळता आवेश व बंडखोरी, अन्यायाची

चीड, जी मूल्ये आदर्श म्हणून मानायची त्यांचा भोवतालच्या परिस्थितीत दिसून येणारा ऱ्हास व दुःख भोगण्याची, सोसण्याची जबर ताकद अशा सगळ्या सद्यःकालीन गोष्टींना उदात्तता व भव्य परिमाण देण्यास सर्वथैव उचित असा हा विषय आहे व म्हणून त्यास आजचा परिस्थितिप्राप्त संदर्भ (रेलेव्हन्स) आहे. शिवाय ऐतिहासिक व्यक्तीमधले माणुसपण शोधण्याची, मनोविश्लेषणातून भावविश्वाचा शोध घेण्याची आधुनिक प्रवृत्तीही तीत दिसून येते. त्या दृष्टीने 'रायगडला जेव्हा जाग येते' व 'इथे ओशाळला मृत्यू' ही नाटके या कादंबरीची प्रेरकस्थाने म्हणता येतील.

या कादंबरीचे लक्षणीय वैशिष्टय म्हणजे तिच्या आशयाच्या गाभ्यामध्ये अचूक गोठवलेला नाटयमय क्षण. त्या क्षणाभोवतीच संपूर्ण कादंबरी फिरत राहते. छत्रपती संभाजी महाराजांच्या आयुष्यातला शेवटचा क्षण. मोगलांनी त्यांना व त्यांचा एकनिष्ठ सेवक–कवीराज कलश–याला पकडून व जेरबंद करून त्यांची उंटावरून काढलेली धिंड. लौकिकार्थाने ही धिंड खरी; पण त्याप्रसंगीचे संभाजीराजांचे अतुलनीय धैर्य व तेजस्वी बाणा पाहता इतिहासाच्या लेखी ती महायात्राच ठरावी. ती संपूर्ण कादंबरीलाच एक सतत हलत्या गतिमान दृक्प्रवासाची लय प्राप्त करून पेते. या प्रवासात संभाजीराजांच्या स्मृतिपटलासमोर त्यांच्या संपूर्ण आयुष्याचा चित्रपटच साकार होत जातो. त्यांच्या मनोगतातून कौटुंबिक, राजकीय व्यथावेदना साकार होतात. छत्रपती शिवाजी महाराजांनंतर सत्तालालसेपोटी कौटुंबिक बेबनाव, त्यातून राजघराण्यात पडलेली फूट व खच्ची झालेली नेतृत्वशक्ती, नाकर्तेपणा यांतून मराठेशाही जी ऱ्हासाला लागली; तिची बीजेच इथे आढळतात. असा हा स्मृतिप्रवाहही कादंबरीला सतत गतिमान ठेवतो. कादंबरीला हा जो स्वयंप्रवाही घाट लाभला आहे, त्यातच कादंबरीचे यश सामावले आहे. तिच्या शैलीमध्ये एक भावुक काव्यात्मता व उत्कट हळवेपणा आहे, त्यातून ही स्तुतिगाथा असूनही तिच्या निवेदनात एक वृत्तिगांभीर्य व प्रांजळपणा येतो. काव्यात्म लय हा शैलीविशेष. तो जेव्हा प्रतिमारूपात अवतरतो; तेव्हा एक आगळीच दृक्संवेद्य अनुभूती साकारते : उदा., 'पाठीमागचा हत्ती भरजरीत नटला होता, पुढचा उंट फक्त यातनांचे हिशेब मांडत वाकड्या मानेने सर्व भूमी शेवटचीच निरखित होता.' हे यात्रा-वर्णन. किंवा 'चंद्रचांदण्यांचा खेळ आकाशभर पसरला' हा वाक्बंध.

सर्वसत्ताधीश राजा असूनही वाटयाला आलेले भग्न एकाकीपण व मोंगलांपेक्षाही खतरनाक अशा शत्रूशी– स्वतःच्याच दुर्दैवाशी– द्यावी लागलेली एकाकी झुंज अशा दुहेरी व्यथेतून संभाजीराजांची शोकांतिका साकारते : 'आम्हाला दूध मिळाले ते सुद्धा दाईचे. आमच्या यातनांची सुरुवात अगदी पार जन्मापासून.' ते वयाच्या दुसऱ्या वर्षीच मातृसुखाला वंचित झाले. त्यानंतर थोरल्या मातोश्रीसाहेबांनी– जिजाबाईंनी– त्यांचा प्रतिपाळ केला. शिवाजी महाराज सतत स्वराज्यकारणात गुंतल्याने पित्याची मायाही फारशी लाभली नाही. ते जेष्ठ पुत्र, गादीचे खरे वारस असतानाही त्यांच्याविरुद्ध सोयराबाईने राजारामाला गादी मिळावी म्हणून अण्णाजी, मोरोपंतांच्या साहाय्याने कटकारस्थाने केली. ती मोडून काढण्यासाठी स्वकीयांवरच वार करावे लागले. मातोश्री सोयराबाईस कैद व ज्येष्ठ प्रधान अण्णाजी दत्तो व मोरोपंत यांना हातकड्या ठोकाव्या लागल्या. ह्याची खंतही स्वगतातून प्रकटते. दिलेरखानाला जाऊन मिळण्याची एक चूक संभाजीराजांच्या हातून घडली; पण तिचे दुहेरी परिणाम भोगावे लागले. दिलेरखानाने सहाशे मराठी सैनिकांचे हातपाय कापून विश्वासघात केला आणि इकडे कौटुंबिक जीवनातून हद्दपार व्हावे लागले. स्वकीयांनी वाळीत टाकले. त्यांच्या भोवती संशयाचे, अविश्वासाचे वातावरण नेहमीच राहिले. संभाजीराजे दिलेरखानाला जाऊन मिळाले, ते स्वराज्याचा घास घेण्यासाठी नव्हे; तर स्वतःचे वेगळे राज्य स्थापण्यासाठी. स्वतःच्या मनगटाची ताकद अजमावण्यासाठी. पण आपल्याला कोणीच खरेखुरे समजावून घेतले नाही, याची खंत या आयुष्याच्या अखेरच्या प्रवासात त्यांच्या स्वगतातून व्यक्त होते. हा एकाकीपणा ही संभाजी राजांच्या राजकीय जीवनाची दारुण शोकांतिका. शिवाजी महाराजांनी माणसे जोडण्याचे राजकारण केले. तथापि तशी कर्तबगार, शूर, स्वामीनिष्ठ माणसे संभाजीराजांना धार्जिणी नव्हती. राजकर्त्याचे सामर्थ्य

हे त्याच्या मागे असलेल्या लोकशक्तीवर अवलंबून असते. ही लोकशक्ती संभाजी राजांना लाभली नाही. याविषयीचे कठोर आत्मपरीक्षण राजांच्या मनोगतातून व्यक्त होते : "आबासाहेब, आम्ही तुमचे पुत्र. तुमच्यापासून शौर्य घेतले. लीनता घेतली ... पण आम्हाला तुमच्यासारखे दैव मिळाले नाही. आमचे खरेखुरे गुणगौरव करणारे निष्ठावंत लाभले नाहीत. तुमच्यावेळी ज्यांनी आपला प्राण ओलीस ठेवला ती मंडळी आमची शत्रू झाली... आबासाहेब, आमच्या वाणीला तुमच्यासारखा अक्षय गोडवा नव्हता. आमच्या नजरेला तुमच्या इतपत धार नव्हती." समर्थासारखे गुरू पाठीराखे म्हणून लाभले नाहीत. पत्नी येसूबाईचे प्रेम अक्षय लाभले, पण तिचा भाऊ गणोजी शिर्के वतनासाठी फितूर झाला. आयुष्यात चांगली माणसे फार मोजकी भेटली. त्यांच्याविषयीची राजांच्या मनातील कृतज्ञता अत्यंत भावोत्कट अशा काव्यमय शब्दांतून व्यक्त होते. उदाहरणार्थ, 'थोरल्या मातोश्रीसाहेब म्हणजे श्रावणातील उत्सुक सरच जणू' 'विलक्षण तेजाचा अलौकिक पसारा असलेला सुगंधित गजरा येसूबाई' आणि कवी कलशाची स्वामीनिष्ठा एवढी थोर की, त्याच्या सहवासात अंगावरचे लोखंडी साखळदंड जणू 'मऊ मुलायम रेशीमधागे' होतात. आयुष्याची ऐन उमेदीची नऊ वर्षे मोंगलांशी लढण्यात खर्ची पडली. आणि आयुष्याची अखेर स्वकीयांच्या फंदफितुरीपायीच मोंगलांच्या कैदेत झाली. अनन्वित छळ, अत्याचार सहन करीत मृत्यूला सामोरे जावे लागले. आयुष्यभर उरीपोटी बाळगलेले स्वराज्याचे स्वप्न अखेर अधुरेच राहिले. 'आम्ही फक्त दुर्दैवाच्या काठाने आयुष्यभर प्रवास केला. आमच्या आयुष्याच्या प्रवासात आम्हाला मिळाले ते फक्त यातनांचे प्रचंड ओहोळ ! आम्ही दुःखाच्या खोल दऱ्या पाहिल्या नि लांबून पाहिली ती आबासाहेबांसारखी, थोरल्या मांसाहेबांसारखी उंच शुभ्र शिखरे– नेहमी आमच्यापासून जवळ असून खूप खूप दूर असलेली'... त्यांच्या या शब्दांत जणू आयुष्याचे सारच प्रकट होते.

संभाजीराजांच्या आयुष्यातले शेवटचे क्षण अत्यंत चित्तथरारक व नाटयपूर्ण. अतुलनीय शौर्य, धीरोदात्तता, धर्मनिष्ठा, स्वराज्यभक्ती अशा अनेक दुर्मिळ, लोकोत्तर गुणांची तेजोवलये या प्रसंगाभोवती भिरभिरताना दिसतात. संभाजीराजांचे अवघे आयुष्य एका वेगळ्याच अलौकिक झगमगीत प्रकाशाने उजळून टाकणारे हे क्षण कोणाही कलावंताला आव्हानक्षम वाटावेत. या लोकोत्तर गुणांचा व त्यामागील धीरोदात्त श्रेष्ठ व्यक्तिमत्त्वाचा साक्षात्कार इथे अत्यंत अल्पावकाशात पण उत्कट काव्यमय शैलीत घडतो. बादशाही वैभवापेक्षा कवीची शायरी मोठी मानणारा; अनन्वित शारीरिक अत्याचार बेडरपणे, मूकपणाने सोसणारा व साक्षात मृत्यू समोर उभा ठाकला असता स्वधर्म व स्वराज्य निष्ठा यांचा प्रखर तेजस्वीपणे गगनभेदी उद्घोष करणारा मराठ्यांचा राजा इथे पाहावयास मिळतो.

या लघुकादंबरीला श्री. विजय तेंडुलकर यांची मार्मिक प्रस्तावना लाभली आहे. 'घाशीराम कोतवाल'च्या निमित्ताने कैक प्रश्न उपस्थित करणाऱ्या या नाटककाराचे ऐतिहासिक ललित कृतीच्या संदर्भातील हे टिपण म्हणूनच महत्त्वाचे व उद्बोधक आहे.

—एस. डी. इनामदार

---

## दिवाळी विशेषांकांचे ' स्वागत '

---

**'सत्यकथा'**: संपा. राम पटवर्धन; मौज प्रकाशन गृह, खटाववाडी, मुंबई– ४०० ००४; पृष्ठे १४८; किंमत ७ रु.

---

सात कथा, तेरा कविता, दोन लेख, अनिल अवचटांचा ('ओतूरचे दिवस : पाच कवडसे') एक ललित लेख, चित्रे, कथाचित्रे व नेहमीचे 'परिक्रमा' हे सदर यांनी सत्यकथेचा दिवाळी अंक सजलेला आहे. श्री. धोंडो विठ्ठल देशपांडे यांनी जी. एं. च्या 'यात्रिक' ह्या कथेचे केलेले सखोल, मूलगामी विश्लेषण आणि त्यातून जी. एं. च्या रूपककथेची 'व्हेन' पकडण्याचा त्यांनी केलेला प्रयत्न हे ह्या लेखाचे व अंकाचेही खास आकर्षण म्हणावे लागेल. समीक्षकांत या लेखातील निष्कर्षांबाबत मतभेद जरूर होतील, तरीही ह्या लेखाचे महत्त्व व मोल मोठे आहे, हे मान्य करावे लागेल. कवी ग्रेस

यांच्या सात कविता त्यांतील संपन्न, सूक्ष्मतरल प्रतिमा आणि झपाटून टाकणारी लय यांनी वाचकांस अंतर्मुख करून आगळी हुरहूर लावतात. क. दि. सोनटक्के ('श्री. नकोणी–कोणी') व विलास सारंग ('खोली सोडणारा') यांच्या कथा त्यांतील अनुभव घेण्याच्या असाधारण 'अँगल' मुळे आणि सूचनाक्षमतेमुळे मराठी कथेचे वेगळे वळण सूचित करतात. त्यातही क. दि. सोनटक्के यांची कथा विशेष नजरेत भरते व अपेक्षा उंचावते. स्त्री लेखिकांच्या कथा (चार) मात्र साचेबंदपणा आणि अनुभवाची तीच तीच आवर्तने यापलीकडे जात नाहीत 'शिरवाडकरांच्या लेखनातील मूलबंध' ह्या श्री. सुधीर रसाळ यांच्या प्रदीर्घ लेखाने ह्या अंकाची तब्बल सत्तावीस पृष्ठे व्यापली आहेत; तथापि त्याचे स्वरूप अनावश्यक तपशीलाच्या अंगाने पसरलेल्या निबंधाचेच वाटते. संपादकांनी 'मराठी समीक्षेचा ढळलेला तोल सावरण्याची एक दिशा' असा ह्या लेखाबाबत जो अभिप्राय व्यक्त केला आहे, त्याच्याशी सहमत होणे कठीणच आहे. अनिल अवचटांचे पाचही 'कवडसे' मोहक आहेत. मुखपृष्ठावरील सुहास बहुळकरांचे सौम्यरंगातील वैशिष्टयपूर्ण चित्र चटकन लक्ष वेधून घेते.

---

**'अनुष्टुभ'** : संपादक पुरुषोत्तम पाटील, बेडसे बिल्डिंग; वाडी भोकर नाका, देवपूर, धुळे-४२४००२; पृ. १०८; किंमत ६ रु.

---

गतवर्षीप्रमाणे यंदाही अनुष्टुभने कथास्पर्धा योजली होती. त्यात प्रथम पारितोषिकपात्र कथा आढळली नाही. अरविंद सोनावले, आनंद सावंत, बना पाटील, बाबाराव मुसळे इत्यादींना पारितोषिके मिळाली. त्यांतही सोनावले व बना पाटील यांच्या कथा खास वैशिष्टयपूर्ण वाटतात. यांखेरीज या अंकात प्रभाकर पाध्ये व ना. धों महानोर यांच्याही कथा वाचावयास मिळतात. कविता विभागात एकूण २४ कविता आहेत. त्यांत वसंत आबाजी डहाके व यशवंत मनोहर यांच्या कविता लक्षणीय. विंदा करंदीकर, बा. भ. बोरकर, इंदिरा संत, ना. घ. देशपांडे, वसंत बापट, वा. रा. कांत यांचीही उपस्थिती आहे. वीणा आलासे यांचा 'प्रेमचंद व ह. ना. आपटे' हा तुलनात्मक अभ्यासपूर्ण लेख व गंगाधर पाटील यांचा 'साहित्येतिहास आणि साहित्यकृती' हा समीक्षापर लेख अभ्यासकांना उपयुक्त आहेत. संपादकीयात आजच्या मराठी कथेविषयीचे असमाधान व अपेक्षा नमूद केल्या आहेत.

---

**'तात्पर्य'** : कार्यकारी संपा. सुधीर बेडेकर, १२५९/२ जंगली महाराज रस्ता, पुणे ४११००४; पृ. ८०; किंमत पाच रुपये

---

डाव्या दृष्टिकोणातून करावयाच्या प्रबोधनाशी संबंधित असे काही महत्त्वपूर्ण लेख 'तात्पर्य'च्या दिवाळी अंकात आहेत. सुधीर बेडेकर (धर्माविरुद्ध सर्वंकश लढा), अनंत फडके (लोकविज्ञान चळवळ आणि डावी चळवळ), मॅनेजर पांडे : सुधाकर बोरकर (साहित्य आणि सर्वहारा), नलिनी पंडित (दलित–श्रमिक एकजुटीची समस्या), छाया दातार (स्त्री–मुक्ती आणि डावे राजकारण), असगरअली इंजिनिअर (बोहरा मुस्लिम सुधारकांचा लढा) आणि कुमार शिराळकर (ग्रामीण चळवळ व प्रबोधन) ह्यांचे हे लेख विचारांना चेतना देणारे आहेत. शरद् पाटील ह्यांनी 'कोसला'वर लिहिलेला 'कोसला : भारतीय परात्मतेचा परमोत्कर्ष' हा लेखही त्यांच्या स्वतंत्र आणि मूलगामी विचारशैलीचा प्रत्यय देतो. ह्यांखेरीज कथाकविताही आहेत. इब्राहिम जलिस, बेर्टोल्ट ब्रेख्त आणि जितेंद्र भाटिया ह्यांच्या कथांचे उत्तम मराठी अनुवाद अनुक्रमे नारायण सुर्वे, नीला खोपकर आणि भाऊ लोखंडे ह्यांनी केलेले आहेत. शांताराम पारपिल्लेवार ह्यांची 'लाल गुलाबासाठी' ही स्वतंत्र कथाही दर्जेदार आणि वाचनीय. मनोहर किसन वाकोडे, सुरेश कदम, प्रकाश जाधव, मनोहर ओक, प्रल्हाद चेंदवणकर आदी कवींनी 'तात्पर्य'चा कविता-विभाग समृद्ध केला आहे. मर्यादित पृष्ठसंख्येत आणि माफक किंमतीत इतका चांगला दिवाळी अंक दिल्याबद्दल 'तात्पर्य'चे संपादक धन्यवादास पात्र ठरतात.

---


अनुक्रमणिका

**'लोकवाङ्मय'** : संपा. सदा कऱ्हाडे; लोकवाङ्मय प्रकाशन गृह, न्यू एज प्रिंटिंग प्रेस, सयाजी रोड; प्रभादेवी, मुंबई–४०० ०२५; पृ. १३४; किंमत ६ रुपये.

कथा, कविता, लेख आणि प्रवासवर्णन असे ह्या अंकाच्या पहिल्या भागातील साहित्याचे चार मुख्य विभाग. राजा राजवाडे, सौ. नीला (गोखले) पाटील, प्रा. केशव मेश्राम, शांताराम पारपिल्लेवार आणि वे. शि. दुधलकर ह्यांच्या दर्जेदार कथा; तसेच शरद साटम, मनोहर ओक, दत्ता सावंत, अशोक बागवे आदींच्या कविता त्यात आहेत. 'मराठवाडा : सांस्कृतिक आणि वाङ्मयीन दर्शन' हा ह्या अंकाचा दुसरा भाग म्हणता येईल. एक छोटा स्वतंत्र अंक उभा करता येईल इतक्या साहित्याचा, हा एक महत्त्वपूर्ण विभाग ह्या अंकात असून तो ह्या अंकाचे एक खास वैशिष्टच ठरावा. मराठवाड्यातील साहित्य (नागनाथ कोत्तापल्ले), तेथील उच्च शिक्षणाचा दर्जा (प्राचार्य द. रा. कुलकर्णी) आणि मराठवाड्यातील युवक चळवळ (रामदास डांगे) ह्या विषयांवरील लेख उद्बोधक आहेत. ह्यांखेरीज मराठवाड्यातील राजा मुकुंद, लक्ष्मीकांत तांबोळी, फ. मुं. शिंदे, महावीर जोंधळे, केशव वसेकर इत्यादींच्या कविता; योगीराज वाघमारे, भास्कर चंदनशिव आदींच्या कथा आणि दत्ता भगत ह्यांची 'जहाज फुटलं आहे' ही एकांकिका ह्या विभागात समाविष्ट आहे. ह्या विभागाचे संपादन प्रा. विश्वास वसेकर ह्यांचे. ह्या विभागाबाहेरील, परंतु मराठवाड्यातील सामाजिक वास्तवतेचे विश्लेषण करणारा चंद्रगुप्त चौधरी ह्यांचा लेखही विचारप्रवर्तक आहे. राम मंत्री, डॉ. चंद्रकांत वर्तक आदींचे लेखही उल्लेखनीय आहेत. प्र. श्री. नेरूरकर ह्यांचे प्रवासवर्णन वाचनीय आहे. ह्या अंकाची किंमतही माफकच आहे, हे विशेष.

---

**'पूर्वा'** संपा. दिनकर साक्रीकर, 'झपूर्झा' ७ अ, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई – ४०००५१, पृ. १६०, किंमत ८ रुपये.

श्री. दिनकर साक्रीकर संपादित असलेल्या



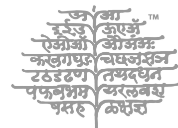
'पूर्वा'चा दिवाळी अंक कथा, कादंबरी, एकांकिका, कविता, ललित लेख आणि परिसंवाद अशा वैविध्यपूर्ण साहित्याने संपन्न झालेला आहे. गौरी देशपांडे आणि सुभाष अवचट ह्यांच्या अनुक्रमे 'काही दूरचं...' आणि 'विठोबा' ह्या कादंबऱ्या चोखंदळ वाचकांना आवडतील अशाच आहेत. कुसुमाग्रज, सुरेश भट, नामदेव ढसाळ हे ह्या अंकातील कविता विभागाचे काही मानकरी. विजया राजाध्यक्ष, रमेश मंत्री आणि अमिताभ ह्यांच्या कथा आहेत. अनिल अवचट ह्यांचा 'पाऊस' हा ललित लेख त्यांच्या खास शैलीतला आणि वैशिष्टचपूर्ण आहे. ह्या देशात झालेल्या 'प्रबोधनाच्या शोकांतिके'ची मीमांसा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, शरद् पाटील, बाळासाहेब पाटील, प्रभाकर वैद्य आणि रा. ग. जाधव ह्यांनी केली आहे. स्व. रॉय. किणीकरांची एक एकांकिका आणि कविता श्री. साक्रीकर ह्यांनी ह्या अंकात प्रसिद्ध केली आहे. जे एरव्ही कदाचित दीर्घकाळ अप्रकाशित राहिले असते, असे चांगले साहित्य मुद्दाम मिळवून प्रसिद्ध करण्याची श्री. साक्रीकर ह्यांनी दाखविलेली दृष्टी निश्चितच स्वागतार्ह असून त्याबद्दल त्यांना धन्यवाद दिले पाहिजेत. सीताकांत लाड ह्यांनी बालगंधर्वावर लिहिलेला लेख म्हणजे ह्या अंकाचे एक भूषण ठरावे. शाम जोशी ह्यांची व्यंगचित्रे त्यांच्या ख्यातीला साजेशीच आहेत. आणखी एक. ह्या अंकाचे सुभाष अवचटांनी काढलेले मुखपृष्ठ. ह्या वर्षी प्रसिद्ध झालेल्या दिवाळी अंकांवरील उत्कृष्ट अशा मोजक्या मुखपृष्ठांत त्याचा अंतर्भाव करावा लागेल. अंकातील त्यांची रेखाटनेही नेहमीसारखीच उत्तम, आवाहक.

---

**मराठवाडा** : संपादक अनंत भालेराव; सन्मित्र कॉलनी, औरंगाबाद; पृ. १९२; किंमत ७ रुपये

गेल्या दशकातील मराठी कथेच्या विविध प्रवाहांचे दर्शन घडवावे, या उद्देशाने या कथाविशेषांकाचे संपादन करण्यात आले आहे. रत्नाकर मतकरी, भाऊ पाध्ये, म. वि. कोल्हटकर, ह. मो. मराठे, क. दि. सोनटक्के, नरेश, भारत सासणे, बोराडे, यादव

अनुक्रमणिका






व कलाल इत्यादी नावेच कथांच्या विविध प्रवृत्तींची, –उदाहरणार्थ, वास्तवप्रधान, ग्रामीण, प्रायोगिक, चमत्कृति (फँटसी) प्रधान, विश्लेषणात्मक वा भाष्यात्मक इ.– निदर्शक आहेत. या जोडीलाच 'मराठी कथा : स्थिती व गती' हा चर्चात्मक लेख खास योजला आहे. मात्र त्यातील प्रल्हाद वडेर व तु. शं. कुलकर्णी यांचे विचार खास प्राध्यापकी बाजाचे व साचेबंद तक्रारीच्या सुराचे आहेत. चंद्रकांत बांदिवडेकरांच्या विश्लेषणातच काहीसा ताजेपणा व मराठी कथेच्या व्यथेचे नेमके भान दिसते. एकूण, मराठी कथेपेक्षाही मराठी कथासमीक्षेची प्रकृती अधिक चिंताजनक आहे, असेच अनुमान केवळ या अंकापुरता – त्यातील कथा व कथाचर्चा यांच्यापुरता – विचार केल्यास काढता येईल. याखेरीज 'गझल' या काहीशा उपेक्षित काव्यप्रकाराची खास घेतलेली दखल हे या अंकाचे आणखी एक वैशिष्टच म्हणता येईल. गझलसम्राट सुरेश भट, पाडगावकर, बापट, हिमांशू कुलकर्णी, गजमल माळी, लक्ष्मीकांत तांबोळी इत्यादींच्या गझलांबरोबरच गझल या काव्यप्रकाराची व मराठी गझलांची सांगोपांग सविस्तर मीमांसा करणारा सुधीर रसाळांचा लेख अभ्यासकांना फार उपयुक्त ठरेल. गझल खेरीजच्या कविताविभागात नामवंत व नवोदित अशा पन्नासांवर कवींच्या कविता वाचावयास मिळतात. त्यांतही कान्त, महानोर, सरिता पदकी, शिरिष पै, तुळशी परब, वसंत आबाजी डहाके, केशव मेश्राम, मनोहर ओक, श्रीधर शनवारे, द. भा. धामणस्कर, उत्तम कोळगावकर, पुरुषोत्तम बोरकर, बहारू सोनवणे, फ. मुं. शिंदे, सुरेंद्र जोंधळे, रवींद्र सुर्वे, विष्णु सलामपुरे यांच्या कविता वेगळ्या व प्रत्ययक्षम वाटतात. छोट्यांसाठी एक खास बालविभाग पुरवणी (पृ. ३६) हेही या अंकाचे एक वैशिष्टच म्हणता येईल. सारांश, 'मराठवाडा'ने आपली दर्जेदार दिवाळी अंकांची परंपरा या वर्षीही टिकवून धरली आहे.

---

**'अस्मितादर्श'** : संपा. प्रा. गंगाधर पानतावणे, ३७ लक्ष्मी कॉलनी, छावणी, औरंगाबाद–४३१००२; पृष्ठे २०८; किंमत दहा रुपये.

---

अस्मितादर्शचा हा अत्यंत वाचनीय, दर्जेदार व संग्रहणीय विशेषांक. ३ कथा, संगीतिका, विपुल कविता यांनीच केवळ हा अंक समृद्ध आहे असे नव्हे, तर अत्यंत व्यासंगपूर्ण व वैशिष्टचपूर्ण अशा १७ लेखांमुळे दलित साहित्य, समाज, आंबेडकरी चळवळ, अस्पृश्यता नि मराठी साहित्य या विषयांच्या अभ्यासकांना या अंकातून निश्चितच मोलाची माहिती मिळेल. 'मराठवाडा विद्यापीठ नामांतर : एक सांस्कृतिक चळवळ' या विषयावरील परिसंवादात ६ विचारवंतांनी आपला दृष्टिकोण मांडला आहे. रेखाटणे हा अस्मितादर्शचा 'विशेष' याही अंकात उठून दिसतो.

---

**'कथांशु'** : संपादक व प्रकाशक अच्युत खोडवे; २६, रामानंदतीर्थनगर, नागेश्वरवाडी, औरंगाबाद; पृ. १६४, किंमत ७ रुपये.

---

मराठी कथेला वाहिलेल्या या मासिकाच्या दिवाळी अंकात एकूण २५ कथा व प्रेमचंदांच्या जन्मशताब्दीनिमित्त त्यांच्या कथालेखनावर आधारित एक परिसंवाद समाविष्ट केलेला आहे. नागनाथ कोत्तापल्ले, बाबा भांड, गंगाधर पानतावणे प्रभृती प्रथितयश लेखकांसोबतच अनेक नवोदित लेखकांनीही 'कथांशू'त हजेरी लावली आहे. मलयाळम्, तेलुगू व कन्नड या भाषांतील कथांचे मराठी अनुवादही ह्या अंकात आहेत, ही विशेष महत्त्वाची बाब. निखळ कथेला वाहिलेले मराठी मासिक सातत्याने दोन वर्षे चालवून दिवाळीचा कथा-विशेषांक काढणे हे निश्चितच कौतुकास्पद आहे. संपादक अच्युत खोडवे यांचे त्याबद्दल हार्दिक अभिनंदन !

## वाचकांचा पत्रव्यवहार-

संपादक 'नवभारत' यांस—

स. न. वि. वि.

सप्टेंबर, ८० च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या प्रा. साळुंखे यांच्या लेखावरील प्रतिक्रिया सोबत पाठवली आहे. तिला प्रसिद्धी द्यावी.

**'कौटिल्याची उपेक्षा'** : कौटिल्याने अर्थशास्त्रात लोकायतिक विचारांचा पुरस्कार केल्यामुळे वैदिक-परंपरावाद्यांनी जाणून बुजून त्याची उपेक्षा केली. "ज्या देशात वैदिक वाङ्मयाचे एक एक अक्षरही काळजीपूर्वक जपून ठेवण्यात आले, त्या देशात कौटिल्यासारख्या असाधारण प्रतिभा असलेल्या एका प्रकाण्ड पंडिताचा अत्यंत उपयुक्त ग्रंथ लुप्त होतो तो काय केवळ योगायोगाने? वैदिक परंपरेने नास्तिकांना कधी क्षमा केली नाहीच; परंतु नास्तिकांविषयी सहानुभूती बाळगणाऱ्यांनाही कधी क्षमा केली नाही." अशा आशयाचे विचार श्री. आ. ह. साळुंखे यांनी "लोकायत दर्शन, कौटिल्य आणि राजनीती" या आपल्या लेखात व्यक्त केले आहेत. (नवभारत सप्टेंबर १९८०) हे विचार काहीसे विवाद्य आहेत, कारण वैदिक परंपरेत नास्तिक विचारांचा एक प्रवाह ऋग्वेदापासून तो थेट उदयनाचार्यांच्या काळापर्यंत वहात असलेला आपल्याला आढळतो.

### पचविलेले नास्तिक विचार

प्रथमतः नास्तिक कोणाला म्हणावे हाच एक वादाचा विषय होऊ शकेल. नास्तिक या शब्दाला साधारणतः दोन-तीन अर्थ चिकटले आहेत. पाणिनीच्या म्हणण्यानुसार जो परलोक नाही असे मानतो तो नास्तिक (आस्ति नास्ति दिष्टं मतिः). नास्तिको वेदनिंदकः म्हणजे वेदांची निंदा करणारा तो नास्तिक असा दुसरा एक विचार आहे. आणि तिसरा विचार जो सध्या प्रचलित आहे, तो म्हणजे ईश्वराचे अस्तित्व नाकारणारा तो नास्तिक. यांपैकी काही नास्तिक विचार हे वैदिक परंपरेने पचवून टाकले आहेत. परलोकाची कल्पना घेतली तर मूळ वैदिक परंपरेप्रमाणे स्वर्ग हा आधिभौतिक आहे. जैमिनीने "प्रीतिमत् स्वर्गः" या वाक्यात इष्टसुखाची प्राप्ती म्हणजेच स्वर्ग होय असा विचार मांडला आहे. याउलट लोकायतिकांच्या घोळक्यात वावरणारे बौद्ध परलोक आणि पुनर्भव यांचा पुरस्कार करीत असत. वेदांची निंदा करणारे नास्तिक वैदिक परंपरेत फारसे नाहीत. कर्ममार्गाची निंदा भरपूर आहे, पण वेदांची नालस्ती केलेली आढळणार नाही. गीतेमध्ये क्वचित वेदवादरत मीमांसकांवर टीका केलेली आढळते. त्यादृष्टीने पाहिले तर कौटिल्य हा तरी कुठे वेदनिंदक होता? विद्या समुद्देश या अधिकरणात तो बहुविध विद्यांच्या पसाऱ्यात वेदत्रयीचा समावेश करतोच. "त्रय्यादि रक्षितो लोकः प्रसीदति न सीदति" "वेदांनी रक्षिलेला समाज सुखी राहातो, तो कधीही नष्ट होत नाही" अशी त्याची विचारधारणा आहे.

### ईश्वरी सामर्थ्याबद्दल शंका

ईश्वराच्या अस्तित्वाबद्दल तसेच त्याच्या सर्वज्ञतेबद्दल आणि विश्वनिर्मितीच्या क्षमतेबद्दल शंका आणि प्रश्न थेट नासदीय सूक्तापासून विचारण्यात आले आहेत.

यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्
सो अंग वेद यदि वा न वेद

या ऋचेत विश्वनिर्मिती कशी झाली याचे ज्ञान सर्वसाक्षी ईश्वराला देखील असेल की नाही कुणास ठाऊक? असा एक नास्तिक विचार जोरदारपणे मांडला आहे. कुमारिल भट्टांनी शबर भाष्याच्या तर्कपादावर जे श्लोकवार्तिक रचले आहे, त्यात ईश्वराच्या सर्वज्ञतेबद्दल तसेच त्याच्या सृष्टिनिर्मितीक्षमतेबद्दल जोरदार आक्षेप घेतले आहेत. ईश्वर सृष्टिनिर्माता, सर्वज्ञ आणि परम कारुणिक आहे असे म्हणतात; मग त्याने निर्माण केलेल्या सृष्टीत दुःख, रोगराई व दैन्य का असावे? असा प्रश्न उपस्थित करून भट्ट म्हणतात :— एक तर ईश्वराला या जगात काय चालले आहे हे माहीत नसावे. तसे असल्यास तो सर्वज्ञ नाही हे सिद्ध होते. दुःख आहे हे माहीत असून तो जर हे दुःख निवारण करीत नसेल; तर तो एक असमर्थ तरी असला








पाहिजे, किंवा निर्घृण असला पाहिजे. यांतील कोणतीही गोष्ट मान्य करणे श्रद्धावान् आस्तिकांना जमणार नाही. ईश्वराखेरीज जे इतर देव आहेत, त्यांचेबद्दलही मीमांसक फारशी आस्था बाळगत नाहीत. शास्त्रदीपिका या मीमांसेवरील ग्रंथात "यज्ञकर्त्याला यज्ञापासून साक्षात् फल मिळते तिथे देवतांच्या कृपाप्रसादाचा प्रश्नच निर्माण होत नाही." रेम्याडोक्या व भोळ्या भाबड्या लोकांनी अशा देवतांवर विश्वास ठेवावा. पण यज्ञातील हविर्द्रव्ये भक्षण करून देव संतुष्ट होतात हे प्रत्यक्षविरुद्ध तर आहेच, पण तर्काला पटणारे नाही." अशा स्वरूपाचे पाखंडी विचार पार्थसारथी मिश्र यांनी मांडले आहेत ( अध्याय ९, पाद १, आधि ४ वरील विवेचन ). मीमांसेप्रमाणे सांख्य दर्शन हे देखील निरीश्वरवादी आहे. सांख्य कारिकेच्या "इत्येष प्रकृतिकृतो" या कारिकेवर विवेचन करताना सांख्य तत्त्व कौमुदीकार वाचस्पति मिश्र म्हणतात :– महदादि तत्त्वांपासून ते भूमीपर्यंत सर्व निर्मिती निसर्गप्रक्रियेने घडून येत असते. ईश्वर किंवा ब्रह्म हे त्या निर्मितीमागील कारण नव्हे. सांख्याप्रमाणे भौतिक सृष्टीचा विचार करणारे वैशेषिक हे देखील बहुतांशी निरीश्वरवादी आहेत. परमाणूंच्या संयोगात त्यानी सृष्टीचा प्रारंभ मानला आहे. संस्कृत नाटकातील सूत्रधार नाटकाला सुरवात करून ज्याप्रमाणे अदृश्य होतो, त्या प्रमाणे सृष्टिनिर्मितीच्या प्रसंगी ईश्वर हा परमाणूंचे संगतिकरण करून त्यांना गती देतो. पुढे त्याची गरज या दर्शनाला भासत नाही. न्याय आणि वैशेषिक या आन्वीक्षिकी विद्येला अर्थशास्त्रात जसे महत्त्वाचे स्थान आहे, तसेच ते वैदिक परंपरेतही आहे. म्हणूनच पदवाक्यप्रमाणज्ञ हा प्राचीन काळी विद्वतेचा मानदंड मानला जाई. ईश्वरासंबंधी असे नास्तिक विचार मीमांसा, सांख्य व वैशेषिक या शास्त्रांत बोकाळलेले असताना, कौटिल्य हा लोकायतिकाचा चाहता होता म्हणून त्याची उपेक्षा झाली हे म्हणणे उचित होणार नाही.

## अर्थशास्त्राचा अभ्यास

कौटिल्य आणि लोकायतिक यांच्या विचारांचा अभ्यास बाण आणि दण्डी यांच्या काळापर्यंत अव्याहतपणे चालत आलेला दिसतो. दशकुमाराच्या आठव्या उच्छ्वासांत "अधीष्व तावत् दण्डनीतिम् इयमिदानीं आचार्य विष्णुगुप्तेन मौर्यार्थे षड्भिः श्लोकसहस्रैः संक्षिप्ता," असा अर्थशास्त्राच्या अभ्यासाचा स्पष्ट निर्देश आहे. हर्ष चरित्राच्या आठव्या उच्छ्वासात दिवाकरमित्राच्या आश्रमाचे वर्णन करताना केश लुंचक जैन, सौगन व लोकायतिक हे आपापल्या विषयांचा अभ्यास त्या आश्रमात करीत असा उल्लेख आहे. कालिदासाच्या काव्यकृतींवर अर्थशास्त्र आणि कामसूत्र या ग्रंथांतील विचारांचा प्रभाव होता हे जाणकारांना माहीत आहेच. विशाखदत्ताचे मुद्राराक्षस हे नाटक तर चाणक्याच्या बुद्धिवैभवाचे तसेच त्याच्या कुटिल डावपेचाचे सप्रयोग दर्शन घडविते. कामंदकीय नीतिसार हे अर्थशास्त्राला वाट पुसतच मार्गक्रमण करते. विष्णुगुप्त कौटिल्याने अर्थशास्त्र महोदधीतून राजनीतिशास्त्राचे अमृत बाहेर काढले आणि अनेक विद्यांत पारंगत झालेल्या कौटिल्याच्या विचारांपासून स्फूर्ती घेऊन आपण राजविद्येबाबत काही विवेचन करीत आहोत असे कामंदकाने नीतिसारात कबूल केले आहे.

केवळ स्वार्थैकदृष्टीने पाहिले तर लोकायतिकापेक्षा वैदिक परंपरेच्या अभिमान्यांना कौटिल्याच्या अर्थशास्त्राची महात्मता माहीत असली पाहिजे. कारण मोठमोठी साम्राज्ये स्थापन झाली व भरभराटीला आली तरच अश्वमेध आणि राजसूय यांसारखे यज्ञ होणार. म्हणून अशा विस्तारवादी अर्थशास्त्रीय विचारांचा अवमान करण्याऐवजी त्यांचा पुरस्कारच वैदिक परंपरेने केला असला पाहिजे.

## काळाने गिळलेली ग्रंथरत्ने

वेदांतील अक्षर अन् अक्षर जतन करणाऱ्यांनी कौटिल्याचे अर्थशास्त्र हे अभ्यासातून किंवा पठनातून का वगळले असा श्री. साळुंखे यांचा सवाल आहे. वेदवाङ्मयात कौटिल्याच्या अर्थशास्त्राचा समावेश होत नसल्यामुळे ते पाठ करून ठेवण्याची वैदिकांवर जबाबदारी नव्हती असे उत्तर सहज सुचण्यासारखे आहे. पण वेदवाङ्मयातील अक्षर अन् अक्षर आजतागायत अगदी सुरक्षितपणे आपल्या हाती लागले आहे हे म्हणणे देखील वस्तुस्थितीला धरून नाही. त्या वाङ्मयातील बराच मोठा भाग ग्रंथभक्षक काळाने विस्मृतीच्या अंधारात गडप केला आहे. पतं-

जलीने महाभाष्यात सामवेदाच्या हजार शाखांचा निर्देश केला आहे ( सहस्रवर्त्मा सामवेदः ). आज त्यांतील कौथुमीय, राणायनीय आणि जैमिनीय अशा तीनच शाखा प्रचलित आहेत. त्या शाखांत प्रवीण असणारे अखिलभारतात दहा-एक तरी विद्वान् असतील की नाही याची शंकाच आहे. "वेदानाम् सामवेदोऽस्मि" असा ज्याचा महिमा गीतेत वर्णिला आहे त्या सामवेदाची ही अवस्था, तर इतर ग्रंथांबद्दल कोण आस्था बाळगतो ? गावोगाव काठक आणि काळापक यांचा अभ्यास चालू आहे. (ग्रामे ग्रामे काठकं काळापकं च प्रोच्यते ) असे पतंजली अन्यत्र म्हणतो. आज हे ब्राह्मण ग्रंथ कुणाला ज्ञात आहेत ? पाणिनीने ज्यांचा उल्लेख केला आहे त्या ग्रंथांपैकी पाराशर्याची भिक्षुसूत्रे, शिलालीची नटसूत्रे किंवा शिशुक्रंद (मुलांच्या रडण्यावरील ग्रंथ) हे ग्रंथ आज कुठे उपलब्ध आहेत ? अगदी अलीकडचा म्हणजे ३०० वर्षांपूर्वीचा राधामाधव विलासचंपू हा ग्रंथ राजवाड्यांना योगायोगाने मिळाला, नाहीतर महत्त्वाचा ऐतिहासिक पुरावा असलेला हा ग्रंथ काळाच्या प्रवाहात गडप झाला असता. वैदिकांनी वेदवाङ्मयाचेही जतन करायचे व त्याचबरोबर लोकायतिकांचे ग्रंथही मुखोद्गत करायचे ही दुहेरी जबाबदारी त्यांचेवर का टाकावी ? इतर संप्रदायांनी जसे ग्रंथसंवर्धन आणि ग्रंथरक्षण केले, तसे लोकायतिकांनी का केले नाही ? ते न करता वैदिकांनी लोकायतिकांचे ग्रंथ बुडवले अशी हाकाटी करण्यात काय अर्थ आहे ? ग्रंथरक्षणाचे बाबतीत कोणावरही हेत्वारोप न करता एवढेच म्हणता येईल, की काही ग्रंथ दीर्घायुषी असतात, काही अल्पायुषी असतात; तर काही अनेक वर्षे अज्ञातवासात राहून मग अचानकपणे कुणाच्यातरी हाती लागतात. कौटिल्याचे अर्थशास्त्र व भासाची नाटके यांसारखे ग्रंथ कित्येक वर्षे अज्ञातवासात राहिले आणि अखेर ते प्रकट झाले हे भारतीयांचे महद्भाग्य होय.

–ग. वि. बोंडाळे

# सार-संकलन

## देश

### भारतदर्शन

गेल्या महिन्यातली गोष्ट. बिहारमधील, जंगलाने झाकलेल्या एका टेकडीवर वसलेल्या, आदिवासी वसतीच्या सरदोग ह्या गावात सहा सशस्त्र पोलिस काळोख्या रात्री शिरले. त्याच भागातील एक सावकार त्यांचा वाटाड्या होता. पोलिसांनी आदिवासी पुरुषांना बडवून काढले, दहा किंवा त्याहून अधिक बायकांचा विनयभंग केला आणि निदान दोन बायकांवर बलात्कार केले असा आरोप करण्यात आला आहे. एवढा धिंगाणा घातल्यानंतर पोलिसांनी कोंबडीचे जेवण केले आणि ते झोपी गेले. दुसऱ्या दिवशी परत जाताना त्यांनी दोघा आदिवासी पुरुषांना दरोड्याच्या एका जुन्या प्रकरणात गोवून, स्वतःबरोबर पकडून नेले.

सावकाराचे नाव जगदीश साव असे आहे. हातभट्टीचाही तो धंदा करतो. त्याची एका सरकारी जमिनीच्या तुकड्यावर नजर आहे. गंगादयाळ हा एक आदिवासी गेली काही वर्षे ती कसत आहे. ११ नोव्हेंबर ह्या दिवशी गंगादयाळ कापणी करण्यासाठी गेला आहे हे पाहून जगदीश साव जंगलातून पळतपळत, आठ मैल दूर असलेल्या अघौरा ह्या गावच्या पोलिसठाण्यावर गेला, त्याने एक पोलिसपार्टी जमा केली आणि एका भाड्याच्या ट्रॅक्टरमधून तिला सरदोगला आणले.

त्यानंतर जे घडले त्याची गावच्या लोकांनी सांगितलेली हकिकत अशी : तेत्री ही नुकतेच लग्न झालेली सोळा वर्षांची मुलगी. ती अजून नवऱ्याकडे नांदायला गेलेली नाही. पोलिस तिच्या झोपडीत शिरले, जगदीश सावने ही पण एक गुन्हेगार आहे असे म्हणून तिच्याकडे बोट दाखविले, पोलिसांनी तिला पकडून जबरदस्तीने एका झाडाखाली नेले आणि एका लठ्ठ काळ्या पोलिसाने तिच्यावर बलात्कार केला. त्याचा वायरलेस ऑपरेटर असा उल्लेख लोक करीत होते असे ती म्हणाली. सुबचानी ही एक लग्न झालेली बाई. तिला एक मूल आहे. जगदीश सावबरोबर पोलिस तिच्या झोपडीत शिरले. ते तिच्या नवऱ्याला शोधीत होते. तो सापडला नाही. तिघा पोलिसांनी तिला पकडून एका शेतात नेले. दोघांनी तिच्यावर बलात्कार केला. आणखी तिघा स्त्रियांनी ह्याच स्वरूपाच्या विनयभंगाच्या कहाण्या सांगितल्या. एका पुरुषाने पोलिसांनी मारहाण केल्याने त्याला झालेल्या जखमा दाखविल्या. तेव्हा त्याला रडे आवरत नव्हते.

जगदीश सावने ती जमीन सरकारी आहे हे मान्य केले पण त्याचे म्हणणे असे की गेली कित्येक वर्षे तो ती कसत होता. गंगादयाळ शेतातील पीक कापू लागला हे पाहून त्याला पोलिसात तक्रार करावी लागली. अघौरा ह्या ठाण्याच्या पोलिसांची आणि आपली चांगली ओळख असल्याचे त्याने सांगितले. त्या सेवेसाठी जमादारसाहेबांना आपण पंचवीस रुपये दिल्याचेही त्याने सांगितले.

वार्ताहारांनी पोलिसठाण्यावर चौकशी केली असताना जमादार प्रेमसुंदरप्रसाद ह्यांनी पोलिसपार्टीने मारहाण, विनयभंग, बलात्कार केल्याचे, जगदीश साव यांच्या घरी जेवण घेतल्याचे, त्याच्याकडून पैसे घेतल्याचे पूर्णपणे नाकबूल केले. शिवकुमार हा वायरलेस ऑपरेटर लठ्ठ आणि काळा होता. आपण पोलिसपार्टीबरोबर त्या रात्री कुठे गेलो होतो ही गोष्टच त्याने समूळ नाकारली. त्याच्या म्हणण्याप्रमाणे तो रात्रभर पोलिसस्टेशनवर होता. पण पोलिसठाण्याचे प्रमुख श्री. वृंदावन शर्मा यांनी शिवकुमार याने त्या रात्री पोलिसांबरोबर गुन्ह्याच्या शोधासाठी जाण्याची परवानगी आपल्याकडे मागितली होती असे सांगितले.

अनुक्रमणिका

सरदोग येथे झालेल्या प्रकारासंबंधीची चौकशी एका साहाय्यक सुपरिन्टेडन्ट ऑफ पोलिस ह्या वरिष्ठ अधिकाऱ्याने केली. जमादार प्रेमसुंदरप्रसाद यांनी सांगितलेली हकिगत एकंदरीत बरोबर आहे असे त्यांना आढळून आले. ह्यामुळे ह्या बाबतीत पुढे काही कारवाई करण्याची आवश्यकता नाही असे ठाणाप्रमुख श्री. शर्मा म्हणाले. साहाय्यक सुपरिन्टेडन्ट ऑफ पोलिस चौकशीसाठी सरदोग येथे गेले होते की नाही हे आपल्याला माहीत नाही असेही ते म्हणाले.

**अध्यक्षीय राज्यघटना** ( प्रेसिडेन्शियल सिस्टिम )

श्री. नानी पालखीवाला ह्यांनी, गेल्या वर्षी, आज प्रचलित असलेल्या मंत्रिमंडळ पद्धतीऐवजी (कॅबिनेट सिस्टिम) अध्यक्षीय पद्धती (प्रेसिडेन्शियल सिस्टिम) आपल्याला कित्येक बाबतींत अधिक हितावह ठरेल असे मत व्यक्त केले होते. ह्याबरोबरच आपल्या गरजांना अनुकूल ठरेल अशा स्वरूपाची अध्यक्षीय पद्धती, आपल्या आजच्या राज्यघटनेत, तिच्या मूलभूत चौकटीत ( बेसिक स्ट्रक्चर ) फेरबदल न करता, आवश्यक ती आणि आजच्या घटनेप्रमाणे प्रमाण ठरेल अशी, घटनादुरुस्ती करून, प्रविष्ट करता येईल असेही मत त्यांनी मांडले होते.

ही मते कितपत बरोबर आहेत हे ठरविण्यापूर्वी पुढील बाबींचा विचार करावा लागेल. आजची आपली राज्यघटना हा एक सुसंगत आणि सेन्द्रिय ( ऑर्गॅनिक ) असा पूर्ण आहे. शिवाय आपली राज्यघटना संघ-राज्यघटना ( फेडरल ) आहे. घटनाकर्त्यांनी केंद्रस्थानी मंत्रिमंडळपद्धती स्वीकारल्यानंतर स्वाभाविकपणे घटकराज्यांमध्येही तीच पद्धती स्वीकारली. त्याचप्रमाणे कार्यकारी मंडळ, कायदेमंडळ आणि न्यायमंडळ ह्या शासनव्यवस्थेच्या तीन अंगांचे परस्परसंबंधही मंत्रिमंडळपद्धतीशी सुसंगत ठरतील अशा रीतीने निश्चित केले आणि घालून दिले. मंत्रिमंडळपद्धती ग्रेट ब्रिटनमध्ये काही शतके यशस्वीपणे राबविण्यात येत आहे. तेव्हा कार्यकारीमंडळाचे इतर दोन मंडळांशी कोणते संबंध असावेत ह्याचा निर्णय, ब्रिटिश मॉडेल स्वीकारून, त्याच्या अनुरोधाने आपल्या घटनाकर्त्यांनी केला. ह्या मॉडेलप्रमाणे राष्ट्राध्यक्ष आणि राज्यपाल हे केवळ घटनात्मक प्रमुख असतात. राष्ट्राध्यक्ष हे केंद्रीय मंत्रिमंडळाचा सल्ला पाळायला बांधलेले असतात. राज्यपालांची भूमिका दुहेरी असते. राज्यपाल घटकराज्याचा घटनात्मक प्रमुख असतो आणि म्हणून राज्याच्या मंत्रिमंडळाचा सल्ला त्याच्यावर बंधनकारक असतो. पण शिवाय राज्यपालाची नेमणूक राष्ट्राध्यक्षांनी केलेली असते आणि राष्ट्राध्यक्षांची 'मर्जी असेतोपर्यंत' राज्यपाल अधिकारपदावर रहातात. विशिष्ट राज्यात जर घटनेने नेमून दिलेल्या व्यवस्थेला अनुसरून राज्यकारभार होणार नाही अशी परिस्थिती निर्माण झाली तर त्या राज्यावर राष्ट्रपतींची राजवट लादण्याचा अधिकार घटनेने राष्ट्रपतींना दिला आहे. हा अर्थात् आणीबाणीच्या परिस्थितीत वापरण्याचा अधिकार आहे, आणि असे, आणीबाणीच्या परिस्थितीत वापरण्याचे इतर अधिकारही राज्यघटनेने राष्ट्राध्यक्षांना दिलेले आहेत.

ब्रिटिश मंत्रिमंडळपद्धतीच्या मॉडेलला अनुसरून निष्पन्न होणारी आपल्या राज्यघटनेची पुढील वैशिष्टचे ध्यानात घेण्यासारखी आहेत : ( १ ) मंत्रिमंडळ हे कायदेमंडळाचे सभासद असलेल्या व्यक्तींचे बनलेले असते. नवीन कायदे बनविण्यात, असलेल्या कायद्यांत दुरुस्ती करण्यात मंत्रिमंडळाचा पुढाकार असतो; ही मुख्यत: मंत्रिमंडळाची कामे असतात. तेव्हा अर्थविषयक आणि इतर बिले यांना कायदेमंडळाची अनुमती घेण्याची कार्यपद्धती ( प्रोसिजर ) करांच्या रूपाने पैसा गोळा करण्याचे आणि तो खर्च करण्याचे जे व्यवहार सरकार करते त्यांच्यावर कायदेमंडळाचे असलेले नियंत्रण आणि कायदेमंडळाचे विशेषाधिकार ह्या बाबतीत आपल्या घटनाकर्त्यांनी ब्रिटिश घटनेची सहीसही नक्कल केली आहे. ( २ ) मंत्री हे आपापल्या विभागाचे राजकीय प्रमुख असतात. परंतु कोणताही राजकीय पक्ष अधिकारस्थानी असला तरी सरकारी कारभार व्यवस्थितपणे चालविण्यासाठी कार्यक्षम, न-राजकीय स्वरूपाचा आणि स्थायी असा सनदी नोकरवर्ग आवश्यक असतो. आपल्या राज्यघटनेने संघराज्यासाठी आणि घटकराज्यांसाठी अशा नोकरवर्गाची तरतूद केली आहे. नेमणूक करण्यासाठी योग्य माणसांची निवड व्हावी म्हणून घटनेने सार्वजनिक सेवा आयोग

(पब्लिक सर्विस कमिशन) निर्माण केले आहेत आणि सरकारी नोकरांना, त्यांना कुणी लहरीपणे बडतर्फ करू नये किंवा त्यांचा दर्जा आणि अधिकार कमी करू नये म्हणून संरक्षण दिले आहे. (३) राष्ट्राध्यक्ष केवळ घटनात्मक प्रमुख असतो म्हणून राष्ट्राध्यक्षाची निवडणूक साक्षात लोकांकडून न होता एका निर्वाचन-मंडळाकडून (इलेक्टोरल कॉलेज) होईल अशी तरतूद घटनेने केली आहे. कारण पंतप्रधान आणि राष्ट्राध्यक्ष हे दोघेही जर आपण जनतेच्या मतांनी निवडून आलो असल्यामुळे आपल्याला लोकांचा पाठिंबा आहे असा दावा यथार्थपणे करू शकत असले तर त्यांच्यात सुसंवाद नांदेल अशी हमी देता येणार नाही. ह्यासाठी पंतप्रधान हा साक्षात् जनतेने निवडून दिलेला असेल आणि जनतेने बहुमताने निवडून दिलेल्या पक्षाचा प्रमुख असेल अशी व्यवस्था घटनेने निर्माण केली आहे तर राष्ट्राध्यक्ष हा अप्रत्यक्ष रीतीने, निर्वाचन मंडळाकडून, निवडून आलेला असेल अशी तरतूद केली आहे. घटनेने राष्ट्राध्यक्षाला दिलेल्या अधिकाराचा घटकराज्यांशी संबंध पोचत असल्यामुळे ह्या निर्वाचन मंडळावर संसदेच्या सभासदांप्रमाणे घटकराज्यांच्या विधानसभा आणि विधानपरिषदा यांच्या सभासदांनाही स्थान देण्यात आले आहे.

घटनेने नागरिकांना मूलभूत हक्क बहाल केले आहेत आणि आपल्या हक्कांचा संकोच होत आहे किंवा ते हिरावून घेण्यात येत आहेत असे नागरिकांना वाटले तर न्यायालयाकडे त्यांना दाद मागता येईल अशी तरतूद केली आहे. तसेच राज्यसंस्थेची कायदे करण्याची सत्ता, तशीच कार्यकारी सत्ता यांची घटनेने संघराज्य आणि घटकराज्ये यांच्यामध्ये विभागणी केली आहे. अशा घटनेला धरून, लोकशाही पद्धतीने जर कारभार सुरळीतपणे चालायचा असेल तर स्वतंत्र आणि पक्षनिरपेक्ष अशा न्यायसंस्थेची आवश्यकता असते आणि अशी न्यायसंस्था टिकवून धरण्याच्या उद्देशाने घटनाकर्त्यांनी अनेक तरतुदी घटनेमध्ये प्रविष्ट केल्या आहेत. उच्च न्यायालये (हायकोर्ट) आणि वरिष्ठ न्यायालय (सुप्रीम कोर्ट) ह्यांच्यावर न्यायाधिशांच्या ज्या नेमणुका होतात त्या राष्ट्राध्यक्षांनी वरिष्ठ न्यायालयाचे प्रमुख न्यायाधीश, उच्च न्यायालयाचे प्रमुख न्यायाधीश आणि राज्यपाल यांच्याशी विचारविनिमय करून करायच्या आहेत आणि वरिष्ठ न्यायालयावर न्यायाधिशांची नेमणूक करताना त्या न्यायालयाच्या प्रमुख न्यायाधिशांशी विचारविनिमय करण्याचे बंधन राष्ट्राध्यक्षांवर आहे.

लोकशाही पद्धती आणि मंत्रिमंडळपद्धती यांच्यापासून आपल्या राज्यघटनेची ही जी कित्येक वैशिष्टये निष्पन्न होतात ती ध्यानात घेतली तर राज्यघटनेत कित्येक दुरुस्त्या करून अध्यक्षीय पद्धतीचा स्वीकार करता येणार नाही, ह्यासाठी एक वेगळी राज्यघटना लिहावी लागेल हे स्पष्ट होईल. अध्यक्ष आणि राज्यपाल यांची निवडणूक कशी करावी हे ठरवावे लागेल. लोकशाही पद्धतीत ह्या निवडणुका अर्थात् प्रत्यक्ष, साक्षात् मतदारांनी केलेल्या मतदानावर आधारलेल्या असतील. कारण राष्ट्राध्यक्ष आणि राज्यपाल हे अनुक्रमे संघराज्याचे आणि राज्यांचे खरेखुरे प्रमुख सत्ताधीश असतील. दुसरी गोष्ट अशी की आजच्या घटनेत राष्ट्राध्यक्षांना आणि राज्यपालांना जे अधिकार दिले आहेत त्यांतील प्रत्येक अधिकाराची तपासणी करून नवीन व्यवस्थेत तो राष्ट्राध्यक्षांना आणि राज्यपालांना द्यावा की नाही हे ठरवावे लागेल. तसेच संघराज्य आणि घटकराज्ये ह्यांच्यांत आज जी अधिकारांची आणि कार्यांची विभागणी करण्यात आली आहे तिचाही फेरविचार करावा लागेल. राष्ट्राध्यक्ष आणि संसद, तसेच राज्यपाल आणि राज्याचे कायदामंडळ यांच्यामधील परस्परसंबंधाविषयीही नव्याने विचार करावा लागेल. राष्ट्राध्यक्ष आणि त्याचे मंत्री (किंवा राज्यपाल आणि त्याचे मंत्री) यांच्यामधील संबंध, तसेच मंत्री आणि संसद किंवा राज्याचे कायदेमंडळ यांच्यामधील संबंध कसे असावेत ह्याचा निर्णय करावा लागेल. आज, वर म्हटल्याप्रमाणे, नवीन कायदे करण्याची जबाबदारी प्रामुख्याने मंत्रिमंडळ उचलते. नवीन व्यवस्थेत ह्यासाठी वेगळी यंत्रणा उभारावी लागेल.

आजच्या आपल्या राज्यघटनेत कार्यकारी मंडळ (धि एक्झिक्युटिव्ह) आणि कायदेमंडळ (संसद, विधानसभा आणि विधानपरिषद) ह्यांचे जे स्वरूप व अधिकार निश्चित करण्यात आले आहेत, ह्या दोन मंडळांमधील जे परस्परसंबंध नेमून देण्यात आले आहेत ते सर्व मंत्रिमंडळपद्धतीवर आधारलेले आहेत. वरिष्ठ न्यायालयाने असे आपले मत अधि-

कारवाणीने नमूद केले आहे. तेव्हा केवळ सध्याच्या घटनेत दुरुस्ती करून अध्यक्षीय पद्धती आणता यणार नाही. ह्यासाठी वेगळी घटना बनवावी लागेल.

## परदेश

### पाकिस्तानचा अणुबाँब

अमेरिकन चित्रवाणीवर ( टेलिव्हिजन ) अलीकडे झालेल्या एका कार्यक्रमामध्ये पाकिस्तानने आण्विक शस्त्रास्त्रे बनविण्याची शक्ती कशी मिळविली ह्याचे तपशीलवार वर्णन करण्यात आले. भारताने १९७४ साली जेव्हा अणुस्फोट घडवून आणला तेव्हा पाकिस्तानला आत्मसंरक्षणासाठी आण्विक शस्त्रास्त्रे बनविण्याचा निर्णय घ्यावा लागला असे एक मत प्रचलित आहे. ते असत्य आहे हे ह्या कार्यक्रमात दिलेल्या माहितीनुसार दिसून येते. झुल्फिकार अली भुट्टो यांनी १९७२ मध्ये घेतलेल्या एका बैठकीत अणुबाँब बनविण्याचा निर्णय घेण्यात आला होता. ह्यासाठी जे द्रव्यबळ आवश्यक होते ते मिळविण्यासाठी भुट्टो यांनी अनेक अरब राज्यांशी वाटाघाटी केल्या. अखेरीस लिबियाने अनेक दशकोटी डॉलर्स एवढे आर्थिक साहाय्य, ह्या प्रकल्पासाठी पाकिस्तानला केले. ह्याच्या मोबदल्यात, पाकिस्तान बनवील तो पहिला अणुबाँब लिबियाला देण्यात यावा अशी मागणीही लिबियाने केली असाही वृत्तांत आहे.

ह्या प्रकल्पासाठी पाकिस्तानला आवश्यक असलेली साधनसामग्री पाश्चात्त्य राष्ट्रांकडून त्याला मिळाली. आंतर्राष्ट्रीय आण्विक ऊर्जा मंडळाने ( इन्टरनॅशनल ॲटॉमिक एनर्जी कमिशन ) आण्विक सामग्रीच्या व्यापारावर जी बंधने घातली आहेत त्यांच्यामधून कसाबसा मार्ग काढून आणि प्रसंगी त्यांना बाजूला सारून ह्या राष्ट्रांनी ही सामग्री पाकिस्तानला उपलब्ध करून दिली. प्लुटोनियमचा वापर आणि युरेनियमचा वापर ह्या दोन्ही पर्यायी मार्गांनी अणुबाँब सिद्ध करण्याचा पाकिस्तानचा बेत आहे. अमेरिकेला ह्याची कल्पना १९७६ मध्ये किंवा पूर्वी आली होती हे पाकिस्तानने आपला आण्विक खटाटोप सोडून द्यावा यासाठी त्याचे मन वळविण्याचे जे प्रयत्न त्यावर्षी अमेरिकेने केले होते त्यावरून दिसून येते. १९७८ मध्येही पाकिस्तानला प्लुटोनियमवर पुनः प्रक्रिया करणारी यंत्रसामग्री विकण्यापासून फ्रान्सला परावृत्त करण्याचा प्रयत्न अमेरिकेने केला होता. युरेनियमपासून अणुबाँब बनवायला पाकिस्तानला चार ते पाच वर्षे लागतील पण प्लुटोनियमपासून पुढील वर्षापर्यंत पाकिस्तान अणुबाँब बनवू शकेल असा अंदाज आहे.





अनुक्रमणिका






 REGD. NO. SAT 3



हे मासिक पां. गो. आपटे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका